

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA  
KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA  
6.

# A SZERETET

ETIKAI TANULMÁNY

ÍRTA

NOSZLOPI LÁSZLÓ

A GR. VIGYÁZÓ SÁNDOR- ÉS FERENC-VAGYON  
JÖVEDELMÉNEK FELHASZNÁLÁSÁVAL KIADJA  
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
BUDAPEST. 1932.

Sárkány Nyomda R. T. Budapest, VI., Horn Ede-utca 9. Tel.: 221—90.  
Vezetők: Dr. Wessely Antal és Wessely József.

## E L Ŏ S Z Ó

A modern etikai kutatás sajatos célkitűzése kettős. Negatív célja az értékhamisítások, álértek leleplezése, a pozitív cél pedig a valódi értékek felfedezése. E kettős célkitűzést tanulmányunk is magáévá tette, de megtoldotta egy harmadikkal, mely főkérdésünk: melyek a magasabbrendű értékek, melyik a magasabbrendű moralitás, amely ép magasztosságában hordozza igazolását? Erkölcsei kérdésekben nincs más megnyugató és elégséges bizonyíték, minden bizonyítás végül is a rangfelsőség közvetlen belátásán alapul.

Ezen az úton jutottunk el a kereszteny erkölcs rangfelségének belátásához, melyet az objektív és elfogulatlan etikai kutatás kénytelen elismerni. A kereszteny meggyőződés a bölcselónél nem feltétlenül elfogultságot, hanem, ellenkezőleg, objektív és előfeltevésektől eredetileg mentes igazságkeresést is jelenthet.

Elismérjük, hogy a meggyőződést nem szabad soha tudományos bizonyítéknak tekintenünk. A tudomány a tárgyi tényállások oldalán keres, a meggyőződés ellenben a már megismert tényivel, vagy téttel szemben az „én” szubjektív állásfoglalása. Viszont a tudomány eredményei mindig kell, hogy bizonyos meggyőződésekkel, értékelésekkel fakasszanak. Ilyen meggyőződés és értékelés a hit is. Hiszek valakinék, mert értékelésem szerint hitelt érdemel, így fakaszthat az elfogulatlan értékfelfedezés kereszteny meggyőződést, hitet az etikai gondolkodó lelkében.

Mi a keresztenység? Melyik eszmeáramlat tan, mozgalom, vagy konfesszió tartalmazza? Ha pedig ezekben nem volna egészen torzítatlanul megtalálható, úgy milyen

kritériumok alapján, lehet valamely eszmét, érzületet meggyőződést „keresztény“-nek minősíteni? E nehéz kérdésekre nem szükséges e helyen választ keresnünk. Megelégedhetünk a következő megállapítással: mindenben, ami a történelem folyamán e néven felmerült, bőven akad botránykő és elítélendő mozzanat, de van másfelől oly telített és nemes etikai értékállomány is, mely minden más erkölcsi tanítással szemben felsőbbrendű.

E ponton azonban tanulmányunknak kell átvennie a szót. Köszönetet mondok a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottságának, amely munkámat kiadta.

Budapest, 1931. október havában.

## ELSŐ RÉSZ.

# B E V E Z E T É S .

### 1. Etikai érték és pszichikai lét.

A modern filozófiai gondolkodásban erősen tért foglalt az a meggyőződés, hogy az etikai érték nem valóság, hanem a szubsziszttencia más módján fennálló, ideális, örök-változatlan tartalom, melyet csak közvetlen *evidencia*, folytán ismerhetünk meg, de ontológiaiag meg nem alapozható. Az etikai érték „kell“ a létezés „van“. Az előbbi feltétlen és változatlan, az utóbbi nem önmagában bírja feltételét és változó. Az érték „felette áll“ a létezések, a lét függaz értéktől és nem megfordítva.

Az etikai érték objektivitását, feltétzlenséget és változatlanságát mi is valljuk, mert máskép érthetetlen volna az az *objektivitás* és *végtelenre-törekvés*, mely az etikus érzület és szándék határozománya. Az önző érdek kiküszöbölése, önalárendelés az erkölcsi követelményekkel szemben, odaadás az eszmények és parancsok iránt, melyeket feltétleneknek, tehát változatlannak ismerünk el: az etika egyik alapkötetelménye.

Nem osztjuk a *pszichologizmusnak* azt a nézetét, mely szerint a pszichológia tényeire logikailag ráalapozhatnók az etikát, tehát etikai indokolás helyett csak pszichológiai magyarázat volna lehetséges.

A pszichologizmus álláspontján ugyanis valóban még lélektani vizsgálat és magyarázat sem lehetséges az erkölcsi jelenségekről, ha a pszichologisztikus felfogást következetesen keresztlélviszük. Nem lehetséges pedig azért, mert az esetben nem tudjuk *objektíve* megállapítani, hogy

tulajdonkép melyek is azok az „erkölcsi” jelenségek, amiket vizsgálnunk kellene? Ha nincs — legalább hallgatólag elismert — objektív, minden emberre kötelező erkölcsi mértékünk, akkor nincs alapunk az erkölcsi jelenségek kiválasztására és a pszichológia más tárgyától való elkülönítésére sem. Az értékelés feltételezi az objektív értékmérőt. Az etikai érték fogalma kizárja a relativitást: ahol relatívum az alap, onnan távozik az érték.

Viszont azonban nem látjuk szükségképинek és megalapozottnak azt a következtetést sem, hogy — mivel az etikai érték a változó és feltételezett léttel szemben változatlan és feltétlen, a szubjektív és relatív emberi pszichével ellentében pedig objektív és abszolút — tehát nem is lehetne valóság, hanem csak a szubsziszstencia más módon állhatna fenn. Sőt ez a felfogás lét és érték között áthidalhatatlan szakadékot tételez fel és ezáltal a filozófiát egy átmenet nélküli dualizmus ellentmondásai bonyolítja.

Az etikai érték ugyanis követelményt, „kell”-t jelent: önmaga megvalósítását követeli az akarattól és a személytől. Ámde, ami lényege szerint nem létezés, azt nem is lehet megvalósítanunk, az *nem lehetséges*. így pl, érthehetetlen volna, hogy az érték, bár nem létezik, mégis érvényesülést követel ép a létezők körében, sőt az egyén, a faj, a társadalom, az állam és a nemzet virágzásának feltétele. Az akarat és személy sem hordozhat, realizálhat önmagán oly minőséget, mely eredetileg nem pszichikai természetű, attól idegen.

Ha az erkölcsi értékek és törvények nem létezők, de mégis érvényesek, úgy nemcsak megvalósításuk, de *megismeréstük* is lehetetlen, Ily módon nemcsak azt nem tudnók, hogyan „részeseidik“ a lét az értékek világában, hogyan lehetséges „természetes“ szankciója (mely abban áll, hogy tartós nem-követése pusztulást jelent), hogyan „alkalmazkodhatik“ hozzá az akarat, hanem arra a kérésre sem találhatnánk feleletet: hogyan ismerhetjük meg az értéket? Hogyan találhatnak ezek a tisztán ideális tartalmak utat a valóságos emberi tudathoz? Ha az egyén

valami módon szemben áll az értékkel, pl. képes azt felfogni, észrevenni, úgy kétségtelen, hogy az érték az egyén felfogó szervével valami módon érintkezésbe lép. Bármily elmosódottan és nem az igazi névvel jelölve fogjuk is fel ezt az „érintkezést“, kétségtelen, hogy itt az érték megnyilvánul, a létre valami hatást fejt ki, tehát aktív valóság, így az a felfogás, mely szerint az érték neriTvalóság, önmagának ellentmond, mert mihelyt az értékről valamit állít, tehát arról valamit tudni, ismerni vél, kénytelen az értéknek a valóságra gyakorolt hatáskifejtését, vagyis az érték aktivitását, valóságát elismerni.

Végül érthetetlen a „más módon“ való fennállás önmagában véve is. Ha valami fennáll, kérdeznünk kell: hol, hogyan, mimódon és miáltal áll fenn? A törvényhez pl. hozzátarozik a törvényhozó, a parancshoz a parancsoló, a mértékhez a mértékadó, az eszményhez annak gondolója stb.

A. nem létező, csak érvényes érték koncepciója megfosztja az etikát minden *hensőségtől*, A bensőség — egyelőre egészen általánosan és hozzávetőlegesen vázolva — azt jelenti, hogy az erkölcsiség a lélekalkaton nem külső máz, hanem áthatja a legintimebbet: ha az „én“ sajátos természete érvényesül az akaratban, *akkor* etikus az akarat.

Nem valljuk azt a felfogást, mely szerint „természes“ és „erkölcsös“ egy. Azonban a leghatározottabban állítjuk, hogy minden természetes törekvés, ösztön, vágy mélyén lappang egy erkölcsileg helyes mag. A „természetes“ törekvés etikai szempontból kettősséget mutat: van benne egy jogosult mag és egy romlott, kiirtandó elem. minden törekvés, sóvárgás magva egy valódi *akarat*, melyet nem szabad és nem is lehet kiírtani. Az etika feladata csupán annyi, hogy megmutassa, miben áll ennek az akaratnak a felszabadulása, beteljesedése? Egyelőre csak röviden jelezzük, amit könyünk további részeiben remélhetőleg egészen világossá tudunk tenni a lélek eredeti, legmélyebb törekvése kettős. Törekszik gyönyörre, kielégülésre, de törekszik *kiegészülésre* is. Van benne odaadás

és boldogságra-törekvés, *benevolentia* és *concupiscentia* egyaránt. Erkölcsileg *rossz* a „természetes“ törekvés nem önmagában, hanem csak akkor, ha az odaadás, az érték szolgálata nem fölé-, hanem alárendelte a boldogságra és gyönyörre való törekvésnek, a helyett, hogy utóbbi pusztán mintegy velejárója, ráadása volna az előbbinek.

A „*jo*“ és „*rossz*“ közötti különbség gyökere itt van: az értéket akarom-e vagy önmagamat, a saját gyönyörűséget? Az érték abszolút, *önmagában* fontos, akarása *odaadás*, melyben önmagamat az érték javára mintegy feladom. Az érték abszolút mivoltának, az ebből folyó „*kell*“ *kategorikus* jellegének megfelelő akarati aktus *feltétlen* akarás. Ha azonban valami csak relatíve, „*nekem*“ fontos, ha a helyett, hogy a tárgynak egészen átadnám magamat, az egészen feloldódik reám való vonatkozásában, úgy szubjektív oldalon nem az akarat az elsőleges, hanem a saját érdekiem, gyönyörtűségem, amelyhez viszonyítva, az akarat függő, nem feltétlen, csak hipotetikus.<sup>1</sup> Az erkölcs-telenség *góöje* ez, mely az „én“-t helyezi a világ középpontjába, a tárgyi világ fontosságát lefokozza, relativizálja, ugyanakkor azonban lefokozza magát az akaratot is, mely az önérdék, a gyönyör függvényévé lesz. Az értékre irányuló, feltétlen akarat felszabadítása, az önző sóvárgásban, a „természetes“ törekvésben rejlő helyes magnák: az önatadásnak kibontása az erkölcsi szabadság és újjászületés lényege.

A személyt és cselekedeteit, a lelki élet tényeit eredetileg értékmenteseknek, értékközömböseknek gondolva, sohasem fedezhetnök fel azt az igazságot, mely szerint az etikai érték *bensőséges*, vagyis a lelki élet tényeiben, annak legsajátabb minőségeiben benne lappang. Hamis minden oly etikai konstrukció — M. Scheler nagy gondolata ez — mely nem a szellem aktusaiban és minőségeiben találja eredetileg az értéket, hanem elfordul a valóságtól, valóságmentes, üres ideált, erkölcsi „érvényességet“ tesz

<sup>1</sup> V. ö. D. v. Hildebrand: Die Idee der sittlichen Handlung. Halle, Niemeyer, 1930. 183, 1,

meg a személy és cselekedetei mértékének. Az ilyen, kívülről odahozott, előbb megkonstruált és csak azután „alkalmazott” mérték egészen idegen a valóságtól, a kettő kapcsolata homályos, érthetetlen és — mint láttuk — azt az ellentmondást zára magában, hogy a valóságtól elszigetelt, idegen érték miért és hogyan lehet mégis érvényes a valóságra?

A „kelő” nem csupán annyiban függ a létezéstől, hogy követelmény, melynek teljesülése csak egy valóságos akarat által lehetséges, hanem egész fogalmi tartalmában elválaszthatatlan az erkölcsös egyén pszichikai tulajdonságaitól. Logikai különbösségekben folytán, az értékítéletekkel az etikai érték a szellemi lét fölé helyezhető ugyan, mint annak minősítése, de tényleg nem értékmentes a szellemi lét és aktus, hanem érték és lélek kölcsönösen áthatják egymást, egységet alkotnak. Az irgalmaság, állhatatosság, pietás stb. fogalmai pl., *egyszerre* jelentenek etikai értéket és pszichikai tulajdonságot. Ha ezeket az erényfogalmakat, mint ítéletállítmányokat, a személyről, mint alanyról, kimondjuk, úgy ítéletünk ontológiai és értékítélet egyszerre. A bensőség fogalma érték és lélek korrelációját jelenti. Az érték a lélek mivoltai: megismerése nem más, mint a lélek legmélyebb törekvéseinek, erejének és sóvárgásának megragadása és serkentése.

Amíg tehát egyfelől elismertük, hogy az érték, legalább ősi, eszményi rangban, abszolút, változatlan, kategorikus és időfelettí, addig, másfelől, kimutattuk, hogy nincs valóságtól elszakított, sajátos, létféle értékfennállás, hanem az érték csak a valóságban, attól elválaszthatatlanul található meg. Az őser ték is ontológiai és pszichikai természetű, vagyis — mivel másfelől meg mégis abszolút és örök-változatlan — nem lehet más, mint Isten személye és akarata.

Ezt a belátásunkat csak röviden jelezzük, mert részletes tárgyalása nem tartozik könyvünk feladatai közé. Könyvünk tárgya ugyanis nem az őser ték maga, csak annak térfoglalása az időbeli, változó pszichikai létben, a benső, szubjektív világban.

Azonban röviden jeleznünk kellett etikai érték és pszichikai lét eredeti, elválaszthatatlan egységet, mert ennek belátása egy *bensőséges* etika elengedhetetlen előfeltévése. A bensőség fogalma pedig jelen vizsgálódásoknak mindvégig vezető eszméje lesz. Mi a bensőség? A bensőség azt jelenti, hogy az etikai érték az ember erkölcsi világában — ha nem is ősi időfelettiségeiben, de valami másodlagos fokon — pszichikai létet nyer, megvalósul teret fogal, birtokolja a személyt és az akaratot, mely vele azonosítja magát.

A M. Scheler és N. Hartmann által képviselt materiális etikai felfogást szubjektív, pszichikai oldalon a bensőség felismerésében jelölhetjük meg. Az etikai formalizmus az *általánosság* kritériumát állítja fel a cselekvés etikai értékmérőjűl. Ez az etikai felfogás helyesen látja, hogy általános elvek nélkül nincs erkölcs és nincs etika sem, mint a tudomány. Az általánosság elve azonban csak az akarat *tárgyat* képes (formálisan) meghatározni. Ily módon a formalizmus kénytelen az etikai érték egyetlen hordozóját az *akaratban* jelölni meg és itt is csak a szándék tárgyát méltatni figyelemre. Az etikai érték, mint a személy egészének, létének értéke, az általánosság elvével, formalisztikus úton el nem érhető. A formalisztikus etika így *külsőleges*: a személy „hajlama“ értékmentesek, az akarat is csak egy kívülről vezényelt parancsnak engedelmeskedve erkölcsös.

A materiális etikát pszichikai oldalon a *bensőségen* látjuk. Közelebbről tekintve, a bensőség fogalmának értelme háromfélé, bár ezek mindegyike egymásból folyik és egymást kiegészíti.

1. A bensőség első értelme érték és lélek fogalmi egységét jelenti: ontológiai és értékíteleteknek azt az egységet, melyről már szoltunk. Az erények fogalmi tartalma csak pszichikai terminusokkal explikálható.

2. A bensőség másodikfajta értelme szerint, minél magasabb és teljesebb az érték, annál inkább terjed ki a személy *egészére* és annál inkább hatja át annak legszűkebb, legmélyebb lényegét. Nem egy mozzanatban, pl. a

szándékban tárgya szempontjából, hanem az akarati cselekvés egészében, sőt a cselekvő személy létében található meg a cselekvés értéke is. Cselekvés és személy nem elszigetelt: a személy részt vesz a cselekvésben, sőt az egész személy cselekszik. Az erkölcsileg értékes lelki ténynek nem valamely jelentéktelen mozzanatában, hanem lényegében és egész pszichikai hátterében van az érték. Az erkölcsi érdem és felelősség az egész személyé.

3. Végül harmadik értelme a bensőségnek az a tény és szükségszerűség, hogy az erkölcsi cselekvés oly akarat tendencia, mely a személy legmélyebb természetét alkotja. Az etikai érték nem merőben léten-túli, platóni idea, hanem a léleknek *megfelelő*, annak *éleiéi* és fejlődését irányító elv: az akaratnak és személynek nem csupán kívülről eredő szabálya, de *lényege*, mely ellen az akarat — szabadsága folytán — véhet ugyan, de ebben az esetben önmagát pusztítja.

*H. Münsterberg*<sup>2</sup> vette észre azt a sajátságos tényt, hogy a rosszat sohasem önmagáért akarjuk. A tiszta akarat természeténél fogva a jót tartja kívánatosnak, s csak valamely gyönyör, vagy haszon elérése céljából, tehát soha sem magának a rossznak, vétkezésnek céljából sértjük meg az értéket, mellyel tiszta, szellemi akaratunkat még a vétek elkövetésekor is rokontermészetűnek érezzük, mintegy azonosítjuk. A bűn által az akarat, az „én” önmával kerül ellentébe. Ez a benső, szükségszerű diszharmonia a lelkíusmeretfurdalás formájában tudatosul. Münsterberget a minden nap szóhasználat is igazolja. Szoktuk ugyan mondani, hogy „a bűn, a kísértés erősebb volt, mint mi”, de azt sohasem mondjuk, hogy „az erény erősebb, mint mi” (t, í. erényes cselekvés esetén). — *Kant* említi továbbá, hogy a legnagyobb gonosznevő is, ha az erkölcsösség valódi példáit látja, azt kívánja, bárcsak ő is ilyen érzületű lehetne és csak egyéb ösztönei és szenvedélyei miatt nem cselekszik hasonlóan. *Kant* egyébként, etikájának egyoldalú formalizmusa és ezáltal külsőleges-

<sup>2</sup> H. Münsterberg: Philosophie der Werte, Leipzig, 1908.

sége mellett is, többször megpillantotta és e helyeken világosan ki is fejezte az etikai érték bensőségét a 3. pont értelmében, így pl. a „tiszta akarat“ Kant elgondolásában és terminológiája szerint nem más, mint maga a tiszta praktikus ész. Az akarat tehát akkor szabad és autonóm, ha erkölcsös, mert legbensőbb, legsajátabb lényege az ész, maga az erkölcsi törvény, melynek engedelmeskedve, az akarat nem jut idegen elv szolgáságába, hanem önmagát találja meg, önmagát önmagának veti alá és így felsza-, badul a tőle idegen, kaotikus szenveddélyek járma alól.

Ha az eddigiekben a merőben, egyoldalúan külsőleges etika ellen foglaltunk állást és az etikai bensőség elgondolását próbáltuk kialakítani, úgy most hangsúlyoznunk kell, hogy az egyoldalúan bensőséges, külsőlegesség nélküli etikai felfogás époly helytelen volna, mint ellen téte. Az erkölcsi kötelmek nemcsak bensőséget, vagyis az „én“ lényegének való megfelelést, hanem *külsőlegességet*, vagyis alárendelést, az „én“-nel szembenálló, a saját akaratunk mégha jlását követelő hatalmat is jelentenek.<sup>3</sup> A kötelesség fogalma, mint Scheler helyesen észrevette, minden negatívumot, tilalmat is jelent. Ámde ép e külsőlegesség, az alárendelés szükségessége a feltétele a bensőség lehetőségének is, mert lehetővé teszi az odaadást, az „én“ feladását, mely — mint már utaltunk rá és később részletesen is tárgyalni fogjuk — paradox módon az „én“ kibontakozásának, felszabadulásának egyetlen útja: bensőség és külsőlegesség, másszóval az „én“ ereje és áldozata korrelát, együtt alkotják az igazi moralitást. Akik elveszítik önmagukat, megtartják önmagukat és akik megtartják önmagukat, elvesznek.

Teljes, hiánytalan képet az etikai értékről csak akkor nyerünk, ha abban nem egyedül a tiszteletreméltó, de az „én“ mivoltától idegen imperativuszt látjuk, hanem a leg-

<sup>3</sup> Legalább is a teremtett „én“-eknél. Egyedül Isten, mint etikai ösérték, számára bensőséges a moralitás minden külsőlegesség nélkül. A teremtett lény, pl. az ember, ellenben az ősi, abszolút értéket nem találhatja meg, mint Isten, önmagában, a saját „én“-je állításában, csak Istenben, az értéknak való önáradás által.

magasabb és legtelítettebb elvet, mely külsőleges és bensőséges egyszerre, mely abszolút, vagyis minden, a világot és önmagunkat egyaránt áthat, úgy, hogy elesnénk, elüttetnénk a legjobbtól, a legnemesebbtől a. mi legsajátabb szubsztanciánkban, ha parancsnak nem engedelmeskednénk. Ezért a szeretet pozitív parancs, mely mélységesen paradox módon (a parancs eredetileg negatív: ott szükséges, ahol megvan az ellentétes magatartás lehetősége is, melyet el kell fojtania) fejezi ki, hogy érték és lét egymástól nem elszigetelt, idegen, hanem rokon, de viszont mégis az érték a magasabbrendű. Az értéket, mint az „én“-nel rokont, szeretjük, mint magasabbat és enynyiben külsőlegeset, tiszteljük. Ez a gondolat merül fel a középkori filozófiában *Aquinoi Szent Tamás* előtt, mikor a *caritas-i* oly szeretetnek mondja, mely tiszteletet is rejt magában.

Minden egyes erkölcsi cselekvésben az egész személy vesz részt, a cselekvés nem elszigetelt az embertől: e bensősége folytán, a moralitás az emberi egész lényegének megújhodását követeli és jelenti, egy láthatatlan lény születését önmagunkban. Az erkölcsiség több, mint csupán a gyakorlás és szokás: az erkölcs a magasabbrendű ember születése és a régi ember halála. Ép az önzetlen cselekedetben rejlik a legnemesebb önkifejtés. Etikai érték szubjektív szempontból az, amivel azonosítjuk magunkat, de nem pillanatnyilag, hanem amiről felismerjük, hogy örökre és feltétlenül azonosítanunk kell vele, szubsztenciális „én“-ünk érdekében. Erkölcös cselekvések után a tengerek és heggyírások csendje tölti el a lelket, önmagunk tökéletes kiélésének érzelme és a legnagyobb nyugalom. Az értékmegvalósítás-nyújtotta önkifejtés, fejlődés érzelmi tudata az a lelki béke, megnyugvás és nagyság, melyet Aristoteles az *eudaimonia* szóval jelölt meg.

## 2. Az etika tárgykörének felosztása.

Az etika 1. az ósi, vagy eszményi jónak, 2. a normatív /ónak, vagy tárgyértéknek és 3. a szubjektív jónak, vagy személyértéknek a vizsgálata.

Az első rész tárgya az abszolút, eszményi, ósi jóság. Van-e, szükségszerű-e ilyen ősérték, hogyan áll íenn, mit tudunk és mit tudhatunk róla? A második rész a normatív /óról, az akarat *Járgának*, vagyis céljának és indokának értékéről szól. Az abszolút jóság mivoltából bizonyos normák következnak a cselekvés tárgya, realizálandó célja számára. E szabályok követése a cselekvő személyt *kifelé*: a környezet, a világ felé fordítja és a felebarát, család, nemzet, kultúra, jog stb. szolgálatába *állítja*. A normatív, vagy tárgyi jó objektív és egyénfeletti, de nem maga az ősérték, hanem az objektív világnak, a nem-énnek értéke, mely érték azután a célkitűző akarat számára „kell”-t, realizálandó tárgyéréket jelent. A tárgyérték a személyeken kívüli és személyek közötti világ „részese” az ősértékben. A vele foglalkozó normatív etikának, mely így az akarat célkitűzését rendezi hozzá az ősértékhez, két legfontosabb területe a szociális etika és a kultúra szolgálata. Ebben az objektív, kifelé tekintő erkölcsiségben, a normák összeségében a kollektív moralitást kapjuk meg, a társadalom mivoltával összeforrott értékköveteléseket.

Az etikai ősértékben való részesedés azonban elsősorban és legmagasabb fokon *benső*, személyes: anyaga, hordozója a lélek, mint alany. Itt elhagytuk a *normák* területét, mert csak az alany célkitűzései normálhatók, nem normálható, nem normatív jellegű érték magának az alanynak, az alany létének értéke. A *normák világa* és a *tárgyérték világa* azonos: a norma, lényegénél fogva, csak az akarat tárgyat, célját szabályozza.

Ha áldozatot kíván tölünk valamely etikus tárgy, norma, vagy eszmény, pl. a társadalom, vagy a jog, akkor *miért* kell ezt az áldozatot meghoznunk? Nem kétséges, hogy magukért e tárgyakért, vagy eszményekért is: a tár-

sadalomért, jogért stb. Végelemzésben azonban mégsem ezekért csupán, hanem elsősorban az ösértéknek bennünk, *alanyokban* való érvényesüléseért, azért, hogy az „én“ az örök jóság fényében, melegében bensőleg az áldozat meg-hozatala folytán „részedesdék“.

Nemcsak a tárgyi világnak és az akaratnak *kifelé*, hanem és magasabb fokon a pszichikai létnek, mint személynek és alanynak is, bensőleg hozzá kell rendeződnie az ösértékhez. Ez a benső „részedesdés“, a szubjektív jóság, az etika harmadik részének tárgya,

A normatív etika eszményekről és normákról beszél. Centrális kérdése: *mit* kell tennünk? A szubjektív jóság vizsgálata ellenben az erények, az etikus személy, az eudaímonia és az életideál körében mozog, Főkérdése: mi, az élet értelme? milyenek legyünk?

Minthogy normatív és szubjektív jóság a filozófia eddig története folyamán valamennyi etikai gondolkodónál összekeveredett — főleg az újkori bölcselőben<sup>4</sup> —, nincs elég világosan és határozottan szétválasztva, a kettő különbégének megvilágításául még a következő példát emlíjtük meg, A cselekvés értékeléskor a *motívum* a fontos. Ámde a motívum kétféle: indok és indíték. Az indok a cselekvés végső logikai alapját jelenti, ráció-jellegű, a gondolat birodalmába, a *normatív* etikába tartozik. Helyes indok pl. egy erkölcsi norma. Az indíték viszont pszichikai természetű. Helyes indíték pl. a tisztelet, vagy a felebaráti szeretet. Az indíték a szubjektív etika területén van,

Természetesen szubjektív és normatív jó szőrös kapcsolatban állnak egymással. A szubjektív jóság a normatív jó intencionálását jelenti, az ősi értékre vonatkoztatva, annak szolgálatában, „Eszmények és normák intencionálása“ azonban több, mint: „eszmények és normák önmagukban“.

A valóban morális akarat a pusztán legálissal szemben többletet tartalmaz, mely nem az akarat tárgyában,

<sup>4</sup> A középkori filozófia inkább különválasztotta az *ordo-t* és a *virtus-t*.

hanem magának a jó akaratnak személyes minőségében rejlik és a normák rendszerével szemben, mely a cselekedetek céljait, külső eredményeit szabályozza, a szubjektív jóságnak, az etikai személyértéknek, az erényeknek birodalmát alkotja.

A jó akarat konstituálásához a célnak, az akarat tárnyának jósága nem elegendő, hanem szükséges ezenfelül, hogy az etikai érték az akarat végcélját alkossa, mely nincs korlátozva, nincs alárendelve további céloknak. Más szavakkal: a jó akarat nem csupán akarása a /ónak, hanem a *gó feltétlen* akarása, melynek egyedüli indítéka az etikai érték iránt való tisztelet és szeretet, A valódi moralitás továbbá nem csupán egyes izolált jócelekedetek végbevitelére szorítkozik, melyek rendszertelenül, néhány önkényesen választott alkalommal, a jó hajlamok iránt tanúsított pillanatnyi engedékenységből keletkeznek, hanem az akaratnak következetességet és állhatatosságát, a személy cselekedeteinek elvszerű rendjét és a személy megbízhatóságát követeli,

A valóban jó akarat nem csak legális, hanem morális, azaz: *erényes*. Sokrates helyesen vetette fel a személy benső értékének alapproblémáját, mikor ezt kérdezte: mi az erény?

Az erények a személy *létének* értékei, szemben a cselekvés-értékekkel, melyek a személy *teljesítményeinek* értékei. Nincs ugyan igaza Schelemek, midőn a létértékeket, a személy értékét tartja egyedül fontos, sőt egyedül valódi értéknek, mert nem veszi figyelembe, hogy: 1. két egyenlően erényes személy közül az lesz az értékesebb, az szerez nagyobb erkölcsi érdemet, akinek több és fontosabb teljesítményre volt alkalma, és hogy 2. az erény nem pusztai képesség, habitus, hanem aktivitást jelent, értelme nemcsak az, hogy készek vagyunk a jóra, hanem, hogy a jót meg is tesszük. Nemcsak a metafizikában, hanem az etikában sem választható el egymástól lét és tevékenység: az erény tettekből fejlödik ki és tettek nélkül *elsorvad*. Azonban bizonyos, hogy az erény, sőt már az egyes jótett is

*többletet* jelent a tárgyértékek, a normák világával szemben.

A személy szubjektív jóságának egyik jellemvonása a *bensőség*, érték és lélek egymásban-létele, a léleknek ez a legnemesebb jellemvonása, amely azonban nem képzelhető külön, magában, hanem elárad a bensőséges személy minden cselekedetén, érzelmén és oly egyszerű, hogy nem lehet részekre bontani.

Szubjektív jóság és tárgyérték különbségét legjobban mutatja az a körfülmény, hogy szubjektíve lehet erkölcsös az oly cselekvés is, mely illegális, összeütközik egy normával, ha a cselekvő a kérdéses normát önhibáján kívül nem ismeri. Ebben az esetben irreális kötelesség-tudatról beszélhetünk. Viszont a tárgyilag, normative is helyes cselekvés esetén *megismérő* kötelesség-tudatról (*Br. Bauch* terminusa) szólhatunk és a kétféle kötelesség-tudat különbsége nyílván mutatja, hogy a tárgyilag *is* helyes morális cselekvés a pusztta, sőt esetleg tévedő jóakarattal szemben többlet. A szubjektív jóság és a tárgyérték csak együtt alkotják az erkölcsileg *teljes* cselekvést: előbbi nélkül moralitás a cselekvésben létre sem jöhét, utóbbi nélkül értékkelmeletileg hiányos.

Könyvünkben az etika három, említett területe közül csak a szubjektív jósággal, a személyértékkel foglalkozunk. *Nem* tárgyaljuk bővebben sem a tárgyértéket, sem — noha logikailag a személyértéket megelőzi, fogalmi előfeltevése — az ősi értéket és a személyelméletet. A filozófiai kutatás útja ugyanis regresszív és a mi esetünkben is a logikailag feltételezettnek, a személyértéknek vizsgálata deríthat fényt a feltételre: a személy mivoltára, más-felől pedig az abszolút értékre, amelyeknek a tárgyalása azonban már szűkebb feladatkörünkön kívül esik.

A szubjektív jóság kialakult, kifejlődött formát az egyes *erényekben* ölt, ezeknek centrális és általános mivoltát pedig a *szeretetben* fogjuk felfedezni. Az egyes erények önmagukban a szeretet egy-egy formáját jelentik, maga a szeretet tehát, egész teljességeiben, egyúttal a moralitás teljessége. Az értékkel való ilyen egyesülést, az

érték szeretetét, mint a moralitás teljességét, *tökéletes*, vagy *szintetikus szeretetnek* nevezzük, hogy megkülönböztessük a *specifikus szeretettől*, a szeretetnek oly formáitól, melyek ugyan a szeretet jellegzetes vonásait, mint ilyeneket, hiánytalanul mutatják, azonban még sem a moralitás teljességét jelentik, csak az egyes erények rangján állnak, azok közé tartoznak,

### **3. A szubjektív jóság kutatásának módszere.**

Minden ismeret igazolhatósága végelemzésben a *közvetlen evidencián*, az igazság intuitív belátásán nyugszik. Már Aristoteles észrevette, hogy minden igazolás, bizonyítás végül tovább nem bizonyítható, közvetlenül evidens tételekben gyökerezik, különben bizonyításunk alapja a végtelenben vesznék el.

Gyakorlati erkölcs és tudományos etika eggyaránt nem nélkülözheti a közvetlen evidenciát. Az élet azt mutatja, hogy minden normális emberben, sőt a gyermekben is, megvan a képesség a jó és rossz spontán megkülönböztetéséhez. Akikben ez hiányzik, azokat a /óra meg sem taníthatjuk, fogyatkozásukat a patológia körébe utaljuk és erkölcsi színvakságnak nevezzük. A jó és rossz közvetlen felismerése nélkül erkölcsileg beszámítható cselekvés már csak azért sem volna lehetséges, mert a tett közvetlen bizonyosságot kíván, „a tett halála az okoskodás“,

A tudományos etika az érték igazolt megismerését, az értékelés helyes alapjának feltárását tüzi ki célul. Ez igazolás folyamán szintén szükségszerűleg elérkezik tovább már nem igazolható, végső értékmozzanatokig, közvetlen belátásokig,

A szubjektív jóság területén pl. közvetlenül felismerjük, hogy az *állhatatosság* értékesebb, mint az ingatag következetlenség, mégpedig azért, mert az állhatatosság erőt és önáradást, objektív önalárendelést jelent. De ha valaki közvetlenül nem látja be, hogy az állhatatosság, mint erő és tisztelő objektivitás egysége, értékesebb a

gyengeségnél és szubjektív önkénynél, annak számára ezt tovább igazolni nem tudjuk. Az önátadással összekapcsolt erő értéke közvetlenül evidens.

Hasonlókép közvetlenül látható be pl., hogy a szubjektív jóság nem a mulandóra, hanem az *örök-re* törekszik. A végtelenre való törekvés értékét azonban hiába próbálnók bizonyítani annak, aki a pillanatot a végtelenségnél többre „becsülné“. Csak negatív irányban lehetséges a bizonyítás: kimutathatjuk, hogy az utóbbi álláspont: a mulandóság, mint végcél, önellentmondó.<sup>5</sup>

Csak a közvetlen evidencia alapján vállalkozhatunk a szubjektív jóság leírására.

A leírás, *Pauler* kifejtése szerint,<sup>6</sup> abban áll, hogy mindenekelőtt (1) a leírandó tárgyat összegyűjtjük, (3) majd a tulajdonképeni leírást, a tárgy immanens határozmanyainak megállapítását elvégezzük, olymódon, hogy kitünjék, miben *különbözik* más tárgyaktól és végül beleillesztjük a leírt erkölcsi határozmanyt (a mi esetünkben) a szubjektív jóságnak egész rendszerébe,

A tárgyat összegyűjtésének forrása a szubjektív jóságra vonatkozólag a *történelem*. Igyekezni fogunk, hogy összegyűjtsük és leírjuk — beleillesztve a szubjektív jóság egészébe — minden az *evidenter* értékes pszichikai határozmanyt, ami a történelem folyamán valamikép felmerült: vallás erkölcsi tanítások, nagy jellemek, kiváló tettek stb. gyanánt az emberiség erkölcsi tudatába belekerült.

Tehát lehetőleg hiánytalan, mindenoldalú szintetikus etikai élet- és személyideál általános megrajzolására törekszünk,

A leírás szempontja (más szóval, hogy mely vonásokat tartunk a leírásnál fontosaknak) nem pszichológiai, sem történelmi, hanem ép *etikai* lesz. Leírásunk pszichikai területen jár ugyan, de ezt, mint megvalósult értéket tekinti. Etikai és pszichikai leírás, merőben különböző szempontjaik folytán, egymástól is lényegesen különböznek.

<sup>5</sup> V. ö. alább, 39. és 53—54. 1.

<sup>6</sup> Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. 1920. 144. 1.

Így pL le fogunk írni egyes erényeket. Az erény, mint érték, leírható, sőt tudományosan csakis leírás által megismerhető minőség. Viszont az erény *pszichológiai* fogalma szerint, mint habitus, le nem írható, mert nem leíró fogalom, hanem magyarázó. Az erény a személy önazonosító állásfoglalása az értékkel szemben, igenlő beállítottság, tehát maradandó érzület, nem csupán aktuális magatartás. Azok a reális, pszichológiai folyamatok, melyek egy-egy erényt, vagy etikus magatartást realizálnak, nem merítik ki a beléjük ágyazott erény etikai mivoltát. Az utóbbi már nem pszichológiai folyamat, hanem ezek ideális, értelemmel teljes, szellemi minősége. Az erény lényege továbbá benne lappang ugyan, de sohasem azonos a személy egy, vagy több pszichológiai tulajdonságával sem: sőt ezek etikai előfeltevése, mert az utóbbiak már ép a személy erényes voltának megnyilvánulásai, kifejezései. Röviden szólva: az erény etikailag leírható, pszichológiaileg nem, a pszichológia feltételezi, de a saját eszközeivel, módszerével, a saját erejéből meg nem ismerheti,

A szubjektív jóság leírása, mint minden leírás, általánosítás: egyre általánosabb fogalmak körébe vezet. Az a specifikus lényeg, vagy tényállás ugyanis, amit leírunk, csak, mint általános fogalmak kereszteződési pontja írható le. Maga a specifikum le sem írható. Ilyen módon mindegyre általánosabb mozzanatokat fedezünk fel a szubjektív jóság területén, amíg végül elérkezünk a legáltalánosabb, végső mozzanatokhoz, a szubjektív jóság lényegéhez, melyet a szintetikus (tökéletes) szeretetben fogunk megtalálni. Az egyes leírt szubjektív értékhatarozmányok, erények a szeretetnek, mint legáltalánosabb rent/ező-fogalomnak logikai funkciója folytán illeszkednek a maguk helyére a szubjektív jóság egészében és ugyancsak onnan nyerik érték&néniumukat, melyből levezethetők. A közvetlen evidenciának tehát megfelel egy önmagában érvényes és általános kritérium a személyérték területén is, de ez csak *utólag*, a leírás elvégzése után tudatosítható.

Hogy módszerül a leírást választottuk, annak magyarázata a tárgy természete. Az erény *minőség*, mely tudó-

mányosan csak a leírás módszerével közelíthető meg. Mindazok a filozófusok — pl. *Aristoteles*, *Aquinai Szent Tamás*, újabban a *fénomenológiai* etika — kik ezzel a módszerrel kutatták ezt a területet, termékeny, gazdag, életteljes etikát alakítottak ki, míg a többi gondolkodó számára az erény fogalma kör és tartalom szempontjából egyaránt üres maradt, sőt valódi értelmét is hamisan látták.

A személyérték leírása a normatív és az ősi értékről szóló kutatás számára is fontos, mint kiindulópont. minden etikai rendszer — a filozófia történetének tanúsága szerint — egy etikai élet- és személyideálhói indul ki és ennek gyengéit, egyoldalúságait is átveszi. Szükséges tehát, hogy az etikai kutatás lehetőleg tiszta és teljes, szintetikus élet- és személyideált vegyen figyelembe. A szorosan vett etikai és filozófiai területen kívül is fontos lehet a szubjektív jóságnak mindenoldalú leírása. Pl. az *elméleti pedagógia* az erkölcsi nevelés célját csakis a személyértekben találhatja meg.

Az etikai megismerés *pszichológiája* a módszer szempontjából másodrendű fontosságú, tárgykörünkhez szorosan nem tartozik, tehát csak röviden tárgyaljuk. Ha van etikai evidencia, mely közvetlenül megismertet bennünket kategorikus és szükségképí érétekkel, úgy inkább a szükségképítés tudományos igazolása a fontos, mint az a kérdés: ez a szükségképítés a megismerés számára érzelmi, vagy gondolati, emocionális, vagy intellektuális jellegű-e?

*Fr. Brentano*, *M. Scheler* és a magyar *Böhm K.* nyomán, az etikai megismerést érzelmi és gondolati tényezők komplexumának látjuk. Az etikai megismerés nem elméleti és passzív, hanem gyakorlati és aktív jellegű: az élet-

<sup>7</sup> Szükségképi az az érvényesség, melynek tagadása lehetetlen, önmagának ellentmond. Az érték szükségképisége, melyet vizsgálódásaink alább több alkalommal igazolni fognak, nem mond ellent annak a tényállásnak, hogy az érték maga tovább már nem bizonyítható, végső elv. Ugyanis ép azért lehet szükségképi valami, mert nem bizonyítható, vagyis, mert minden, körébe eső bizonyítás előfeltevése. A szükségképítés negatívum: egy elv tagadhatatlansága. E negatívum nem alapozhatja meg az illető elv pozitív tartalmát.

ben, cselekvésben, magában a szeretetben és gyűlöletben csillannak meg az értékek. Az érzellem nem vak, hanem önmagukban érvényes, örök értékekhez vezet el bennünket. A centrális erény: a szeretet egyúttal az a szellemi aktus is, mely eddig ismeretlen, új értékeket *fedez fel*, mely gyarapítja ismereteinket az értékek világában. Ez a tényállás megoldatlan antinómiát jelent ugyan az etikai gondolkodás számára. Az értéket már ismernem kell, hogy szerethessem, de viszont csak akkor ismerhetem meg, ha szeretem: erényesnek kell lennem, hogy erkölcsi belátáshoz juthassak el, de csak akkor lehetek erényes, ha tudom, mi a jó. Azonban közvetítő út kínálkozik erkölcsiség és annak hiánya, másfelől erkölcsi belátás és annak hiánya között a sóvárgásban, sejtelemben és hitben, a platóni eros-ban, mely azután, átmeneti jellegénél fogva, alkalmas erény és tudás cirkulusának megoldására is. Az érzelmeknek is van „logikája“, vagyis vannak értelemmel teljes, szellemi aktusai, melyekkel értékeket intenciónl. Ez az emocionális a priori, érzelmi logika azonban ép *logika*, vagyis tartalmi, minőségei az érzelmi ráirányulásban ragadhatok csak meg, ámde ezek az ideális tartalmak mégis *eszmék*, jelentéssel, fogalmilag kifejezhető, értékítéletekben megformulázható logikai struktúrával bírnak. Az etikai megismerés ezért emocionális *tetszéssel*, értékbecsléssel kezdődik, de intellektuális értékítéletekben nyer betetőzést.

Módszertani meggondolásaink után hozzáfoghatunk a szubjektív jóság leírásához. Könyvünk a címben megjelölt feladatának megfelelőleg, részletesen (1) a szintetikus, tökéletes szeretettel fog foglalkozni és (2) a specifikus szeretettel, míg a többi erényt csak oly mértékben tárgyaljuk, amint a tökéletes szeretet általános képéhez, szükséges.

## MÁSODIK RÉSZ.

### A SZINTETIKUS, TÖKÉLETES SZERETET.

#### 4. Jóakarat, erény, gáncstalanság.

„Jó“-nak az életben először is a tárgyakat nevezzük, ha élvezetet okoznak, vagy hasznosak. „Jó“-nak mondjuk azonban a személyt és annak akaratát is, ha etikailag értékes. „Jó“-n, mint eddig is tettük, nem élvezetet, vagy hasznott, hanem az etikai értéköt fogjuk érteni.

Az akarat, a személy képes a /ót *feltétlenül* akarni, vagyis minden lehető céllal, indokkal és indítékkal szemben a /ót választani.

Ha a /ót nem feltétlenül akarjuk, akkor más célt a /ónak elebe helyezünk, a jót nem önmagáért (hanem pl. valami haszonért) akarjuk. A jónak nem feltétlen akarása a moralitással szemben csak legalitás. A legalitás esetén akaratunk *tárgya jó*, de a tárgy akarása nem, mert nem feltétlenül akarjuk. Lehet tehát az akarat *tárgya jó* (normative helyes) és maga az akarat *is jó* (az alany jósága).

Az alany jósága, a jóakarat, a /ónak feltétlen akarása a szubjektív jóság területe.

Nem áll fenn szubjektív jóság az akarat tárgyának normatív helyessége ellenére sem:

1. legalitás esetén. Erről már szóltunk.
2. Ha az akarás csak látszólagos, valójában benső kényszer (pl. téboly, hipnózis, álom) állapotában „cselekszik“. Ez esetben hiányzik az akarat három kelléke:<sup>1</sup> a

<sup>1</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába. 116. 1.

szándékosság, öntudatosság és céltudatosság, vagy ezek valamelyike.

Az emberi psziché tökéletlensége folytán akarhatunk egyazon aktussal /ót és rosszat: pl. a cél jó, de az eszköz helytelen.

A szubjektív jóság, vagyis a feltétlen jóakarat képessége a személy méltósága, mely felelősséget, beszámíthatóságot jelent. Láttuk, hogy ez a felelősség és beszámíthatóság nem jöhet létre — mert akarás sem áll fenn —, ha a „cselekvésből” hiányzik a szándék, öntudatosság és céltudatosság, vagyis a szabadság. Az akarat szabadsága a szubjektív jóság feltétele.

Az emberi személy pszicho-fizikai létében nem független, annyiban nem is személy, hanem tárgy: tárgya nála hatalmasabb erőknek. *Szándékában* azonban szabadnak kell lennie, ha jó- vagy rosszakaratról kellő alappal beszélünk lehet. Nem-szabad szándék se nem jó, se nem rossz, sőt önellentmondó, mert a szándék és akarat fogalmához hozzátarozik a szabadság.

A jó csak úgy lehet kötelesség és érdem, elmulasztása bűn, ha *mi* akarhatjuk, nem idegen hatás kényszeríti bennünk a külső „cselekvést“.

Az akarat szabadsága alternatíva, mely a rosszakarat lehetőségét is jelenti. Ezért az akaró személynek biztosítania kell magában a jó állandó teljesítését. A /óban való bizonyos irányú állhatatosság az erény.

Az erény, mint az akaratnak a jóban való önmeígszilárdítása, magasabb állapot az egyes, elszigetelt jócselekedettel szemben, de a szabadságot az akarattól el nem veszi. Ellenkezőleg: az erény a nagyobb szabadságot jelenti, mert a maga állhatatosságában független minden eltérítő pszichikai élménytől. Az állandó, nem labilis akarráshoz általában több szabadság kell az ellentétes hatásokkal szemben, mint egy jócselekedethez.

Az egyes jócselekedet pillanatnyilag az „én“ feltétlen azonosítása a jóval, így mintegy a csírát tartalmazza, melyből az erény kifejlődik. Az erényben ugyanis a jó területén való pillanatnyi meggyökerezés bontakozik ki és

a jóakaratnak az *idő* felett való győzelmévé terebélyesedik.

Csak kivételesen fordul elő oly eset, amikor az erény *egyetlen* jócélekedetéhez is szükséges, vagyis egyetlen tettekhez az alany erejének és szabadságának nagy foka kell. Ezek a *hősi áldozattal* járó tettek, melyek egymagukban is állhatatosságot kívánnak. Rendszerint azonban az egyes jótett nem feltételez szükségkép erényt a személyben, csak annak csíráját, a jó hajlandóságát.

Amint *egy* jótett nem jelent szükségkép erényt, úgy *egy erény* sem jelenti még a személy *gáncstalanságáit*, vagyis minden irányú erényességét. Nagy moralisták tapasztalata szerint legalább 2—3 erény megszerzésével — illetőleg 2—3 főhiba kiirtásával — a személy a többi erény birtokába is eljut, legalább is a minden irányú, helyes cselekvéshez szükséges mértékben,

A személy szubjektív jóságának e szerint fokozatai lehetnek. A három legfontosabb fokozat: jóakarat, erény és gáncstalanság. *Kant* felfogása szerint a *jóakarat* az egyetlen valódi hordozója a moralitásnak. Az etikai érték-hordozók körének ez a megszükítése azonban a tényekkel összeegyeztethetetlen. Elég egy elfogulatlan pillantást vennünk az erkölcsiség tarka, minőségeleg gazdag különbségeket felmutató világára, pl. egy nemes szeretetre, hősiес lemondásra, nagylelkű megbocsátásra, hűségre, tiszta jellemre stb., és belátjuk, hogy az akaraton kívül a személy maga is hordozója lehet az értéknek.<sup>2</sup> Amint némely embernek már az arcvonásaira kiülnek értékei: lelki előkelősége, tisztasága, jósága stb., úgy mások arckifejezése értéktelenségüket, egész kicsinyességüket, aljasságukat árulja el,

A szubjektív jóság említett fokozatai egyúttal az erkölcsi *tudat* kisebb, vagy nagyobb fokát is jelentik. Az erkölcsi beszámíthatóság, a jó, vagy a rossz cselekedetekre való képesség maga is csak a tudat bizonyos fokán lép fel. Nem minden tudat *erkölcsi* tudat, csak az, amelyik öntudatos, céltudatos és a szándékosság lehetőségét is tar-

<sup>2</sup> V. ö. D. v. Hildebrand i. munkájával (3.1. és köv.).

talmazza- A csecsemő, az elmebeteg, vagy az álomállapot dekoncentrált tudata nem engedi meg az akarat *szabadságát* (szándék, ön- és céltudat), tehát nem erkölcsi tudat.

Az erényességhez, erkölcsi kiválósághoz a tudatnak erkölcsileg még magasabb: gazdagabb, élesebb és mélyebb foka szükséges. Az erény *tudás* olyan értelemben is, hogy a jó finom és pontos megkülönböztetése, felismerése nélkül nincs erény. Intellektuális kiválóság és bizonyos, leírásban értelemben vett *műveltség*, tehát a tudat tágult, fejlett látóköre az erkölcsi kiválóság egyik feltétele, mert szükséges a nagy tettek és magatartások alkalmainak, lehetőségének felfedezéséhez. Az etikus ember tudatos és logikus, de ezen kívül az összefüggések Ösztönszerű *megérzésére* is képes. Az erényesség bizonyos esztétikai, logikai és etikai kiegyenlítettség.

Az életkörülmények, környezet, életkor, történeti kor, vagyon, testi állapot stb. növelhetik, vagy csökkenhetik a beszámíthatóságot. Megtörténik gyakran, hogy a szabadság valamely ember életében csak igen kis területre korlátozódik. Betegség, szennedélyek, külső erőszak határozottan csökkenhetik. Azonban a *hősiesség* mindenek ellenére is képes az... erkölcsi függetlenséget megvédelmezni.

## 5. Önuralom és gyengeség. Önuralom és erény.

A jóra való hajlandóságnak öntudatos gyakorlás által *habitussá* kell szilárdulnia, hogy erényné fejlődjék. Az erényességhez vezető utat tudvalevőleg már *Aristoteles*\* leírta. Az akarat a rosszra is hajlik, de ezt kezdetben kisfokú ellentállással legyőzhetjük.

Az önlegyőzés nem műlik el az akarat számára nyomtalanul, hanem az akarat lassan-lassan *jóvá*, állhatatossá szilárdítja magát. A sok önlegyőzés következménye előbb az *önuralom*, majd az erény. Az erény kialakulása tehát végeredményben azon a nagy metafizikai világtörvényen

<sup>3</sup> Eth. Nic. II. 1.

alapul, mely szerint a történések, a pillanat nem múlik el nyomtalanul a jövendő szempontjából és nincsen teljesen elszigetelve a múlttól sem. A pillanat hatása tovább él, a pillanatok döntik el életünket és jellemünket. Már Goethe észrevette, hogy bármily hosszú megfontolással készülünk elő egy tettre, az elhatározás mégis a pillanat műve.

Az erény mérhetetlen becsét bizonyítja, hogy általa *uralkodunk a pillanaton*, márpédig a pillanat kezében van sorstmk-

Az önuralom mintegy középpött áll fokozatilag az elszigetelt, egyes jócslekedet és az erény között. Még nem egészen erény. Önuralom mellett ugyanis még meg van (bár legyőzve, de ki nem irtva) a rosszra való hajlam, a bűnhöz való bizonyos vonzódás. Az önuralom pl. lemond, de néha elég nehezen mond le arról, ami a bűnben gyönyört okoz. Az erény ellenben pszichikailag tökéletesen kifejezi a rossznak semmis és megvetendő voltát, a pszichében nem hagy meg rosszirányú vonzódást ( minden erény természetesen csak a saját irányában). Az erény úgyszólvan képtelen a rosszban gyönyörködni.

Ha Kant az erényt a hajlamokkal való *küzdelemben* tanúsított moralitásnak látja, akkor valószínűleg az önuralommal téveszti össze. A hősiesség ugyan már nem önuralom, hanem erény, mert azt jelenti, hogy a legnagyobb kényszer, áldozat-veszedelem, fájdalom stb. sem képes az akaratot megingatni, ami pszichikailag csak úgy lehetőséges, hogy az akaratban már nincs hajlam a rosszra. De ép ezért a hősiesség nem is jelenthet küzdelmet a hajlamokkal. A hős már nem a saját rossz hajlamaival küzd és tulajdonkép már nem is nagyon küzd. A nagy küzdelmet és hajlamainak végleges rendezését előbb kellett véghezvinnie és csak ezután lehetett hős. A kereszteny vértanuk énekeltek a maglyán, tréfálkoztak hóhéراikkal a rettentenes kínzás közben és boldogok voltak, hogy vértanukká lehetnek.

A személy erkölcsi útja nemcsak az erény felé tart hat, hanem rossz irányt is vehet. Az első lépés az erkölcs-telenség felé a *gyengeségen* áll. Ez igen nagy morális baj,

mert egészen a bűnben való megátalkodásig (az erény ellentétehez) vezethet. Az erkölcsi gyengeség az akarat lanyhasága, melynek következtében nem fejtjük ki a rosszszal szemben teljes erőket. A lanyhaság nem egyéb, mint gólg, mert elbízottan túlbecsüli és elegendőnek tartja azt a csekély és a rossz legyőzésére elégtelen erőfeszítést, melyet a psziché a jó irányában gyengén tesz. Ezáltal keletkezik az erkölcsi világ követelményeivel szemben való bukás és vakság.

Amint az erény szabadságot, erőt és tudást jelent, úgy a megátalkodottság a szenvédélyek rabságát, (habituális) gyengeséget és vakságot. E problémák a tiszta etikai leíráson túl vezetnek, genetikus és metafizikai természetűek, tehát a szellemfilozófia körébe tartoznak. Vég-eredményben abba a problémába torkollanak: miért és mikép jelent a szellemi élet és aktivitás hosszabb ingadozás után a földi élet utolsó idejében, az öregkorban bizonyos állandó azonosulást a jóval, vagy esetleg végleges bukást a rossz felé?

Az emberek élete, mélyebb megfigyelés szerint, vagy az egyik, vagy a másik irányt mutatja, az átlagemberé rendesen valami kisméretű és hiányos törekvést a jó felé. Valódi erényességgel az átlagember életében rendszerint nem jut el, hanem önuralom és gyengeség között ingadozik. Erkölcslégi beszámítható ugyan, de sem hős, sem meg-átalkodott, sem nagy dicséretet, sem súlyos elítélest nem érdemel.

Felvethető az a kérdés: hogyan viszonylik és aránylik egymáshoz az egyes elszigetelt cselekvés és a személy értéke? Lehetnek, akik Kant nyomán a cselekvés értékének nagyságát a *küzdelem* nagyságában látják. Ha ezt a felfogást következetesen keresztfülvisszük, a személy és a cselekvés értékét sok tekintetben ellentétesnek látjuk. A cselekvés értékének fokozása céljából ugyanis ez esetben nem az erény, hanem az önuralom látszanék kívánatosnak, nem a rossz hajlamok kiirtása, hanem azokkal szemben az ellentállási erő növelése. Viszont-a személy szempontjából az erény jelenti az önuralommal szemben a na-

gyobb értéket, A végső — etikailag már nyilvánvalóan gyánús és tévutakon járó — következtetés a *Kant-i* felfogásból azután már nem a bűnalkalmaknak, a rossz hajlamok ingerlésének a kerülését, ellenben azoknak egyenesen a felkavarását követelné, hogy a leküzdésük annál nagyobb érdemeket szerezzen.

Tudjuk, hogy ha két ember külsőleg ugyanazt cselekszik, a két cselekvés etikailag mégsem egyenlő értékű, mert a szándéktól függ a szubjektív érték. Ámde, ha a két ember *szándéka* is ugyanaz, a cselekvés még akkor sem lesz teljesen egyenlő értékű. Az értéket végelemzésben nem a külső tett, de nem is csak az egyes, elszigetelt szándék határozza meg, hanem ezenfelül a maga egészében az a személy is, aki szándékozott. Megvilágításul vegyük egy példát.

Három tűzoltó az égő házban való munkálatoknál ugyanazzal a veszedelemmel szemben ugyanazt a bátor cselekvést tanúsítja: a beomlással fenyegető, égő tetőn kell feladatukat teljesíteniök. Az első könnyebben bátor, azért, mert idegei erősek, nem érzékenyek, nyugodt és közönyös vérmérsekletű, A második idegesebb és félénkebb hajlamú, de remegését kötelességtudóan leküzdi, lelkében a *Kant-i* közdelem-moralitás megvan. Szándéka és tette valóban értékesebb is, mint az első, mert bensőleg nehezebb, több küzdelemmel jár,

A harmadik tűzoltó azonban oly kivételesen emelkedett lelkületű, oly nagy fokban etikus, hogy a halál és a szenvédés veszedelme is — ha ezáltal etikus cselekedetet, hősi áldozatot művelhet — magasrendű örömmel tölti el, Az eudaimónia lelki nyugalma elhallgattatja benne a félénk idegízgalmakat. Cselekvése — a bátor helytállás — nem fog annyi benső küzdelmébe kerülni, mint a másodiknak, mégis értékesebb. Erényből fakadt, még a másodiké csak önuralomból.

*Kant* felfogását e példával megcáfolva látjuk: az erényes cselekvés nagyobb értékű, mint az önuralomból folyó, ha kevesebb küzdelemmel is jár. Mégpedig azért nagyobb

értékű, mert emelkedettebb, etikailag értékesebb lelkület a háttere. A cselekvés értékét a benső küzdelem is befolyásolja, de ezenfelül az a körülmény is, hogy milyen lélekkel akartuk, milyen benső talajból fakadt? A cselekvés értéke tehát nem ellentétes a személy értékével, hanem ép az utóbbitól függ. Nem mindig a *küzdelem* nagysága határozza meg a moralitás fokát, sőt a benső küzdelemmel hozott elhatározás lehet tiszteletremélő és értékes, de nem a legértékesebb. Jó a küzdelemben tanúsított önuralom, de még jobb az erény.

Mivel a személy értékének, a szubjektív jósagnak összegét a tökéletes, szintetikus szeretetben fogjuk megtalálni, mondhatjuk, hogy a tökéletes szeretetből véghezvitt tett, vagy csak szándék is, a legértékesebb. Ismét az etikai *bensőség* követelményéhez érkeztünk: a szubjektív érték az egyes jócélekedeteknél is a személy legszükebb, intim mivoltában gyökerezik. Az a téTEL, hogy a jószándék értéke függ a személy értékétől: a szándék *intim személy-értékének tétele*.

Az etikailag nagyértékű személynek tárgyilag csekély jószándéka is lehet értékesebb, mint a nagy elhatározás kevés szeretet, alacsonyabb lelkület mellett. Amilyen a szív és amennyi a lelki nagyság, olyan és annyi a jótett értéke: a keresztenységnek ez a nagyszerű tanítása az erkölcsiség legmélyére hatol. Vannak kivételes esetek, amikor egy nagy bűnös személye is, ha igen nemes lélekkel, nagy szeretetből megbánja vétkét, hirtelen etikailag értékesebbé válik, mint azé, aki nem vétett, de lelkülete alacsonyabb.

A kötelesség teljesítése alól természetesen az etikailag kiváló személy sincs felmentve. Az emelkedett lelkület, a személy ériéke csak a normative a kötelesség vonalán és azon *felül* elhelyezkedő szándékok értékét növeli. Ha ellenben a szándék *alul* marad a kötelesség mértékén, ha hibázik és vétkezik, akkor a személy értékének nagysága ezt a vétket nem csökkenti, hanem súlyosítja. Ha az erős ember gyenge, az nagyobb hiba, mint, ha a gyenge ember gyenge: a vétket az erő eltasztása, a kiválóság be-

szennyezése, a személyben már megvalósult jóság megsérte sé súlyosítja.

Összefoglaláskép mondhatjuk, hogy a személy értéke a jótett becsét és a vétek súlyát egyaránt növeli. A jósán-dékhöz a személy jósága mintegy *hozzájárul*, azt alátámo-gatja és emeli, a rossz szándékban pedig a személy jósága a morális defektust mintegy erkölcsi *kontraszt* gyanánt kiélezzi, kidomborítja.

Az e ponton felmerülő, további problémák és tiszta-zásra váró feladatok már a *normatív* etikát is érintik, a szubjektív jóság területén belül teljesen el nem intézhetők.

A bensőség mozzanatában az etikai értéknek a személyre vonatkozó térfoglalási, birtoklási megvalósulási, egyesülési igénye nyilvánul. Nem a személyben való térfoglalás *nehézsége*, hanem maga a térfoglalás értékes, melyhez a küzdelem csak út és amelynek még a hősiesség is csak megnyilvánulása.

## 6. Az erények osztályozása.

Az erény a jóban való *bizonyos irányú* állhatatosság. Az akarat állhatatossága az élet és cselekvés sokirányú megpróbáltatásai közben sokféle szubjektív erkölcsi határozmannyt, sokféle erényt követel. Mindezen erények lénye-gét a (tökéletes) szeretetben fogjuk megpillantani, mely-nek minden erény csak módja. A szeretet egyesíti magá-ban a többi erényt, ezért *szintetikus, tökéletes erény*, mely természetesen ezáltal biztosítja a személy gáncstalanságát.

A szeretet mindenirányú és általános erény, ezért ne-vezük szintetikusnak, vagy tökéletesnek. Ilyen erény csak egy lehet: ép a szeretet.

Számos erény ellenben nem mindenirányú, de mégis *általános*, vagyis minden más erényben, mint határoz-mány, bennfoglaltatik. Általános erények: az állhatatos-ság, az erő, a tisztelet (az érték érvényesüléseért hozott odaadó *áldozat*), a pítás, a bölcseség, a harmónia, a tör-vényszerűség, az alázat (az akarat az értéket állhatatosan

önmaga fölé helyezi), a bátorság, a tárgyilagosság, a bensőség, az öröm, a végteLENre-törekvés, a lelki szegénység.

Végül vannak *specifikus erények*, melyek más erénynek nem, vagy csak kevés erénynek határozói. Ilyenek: a felebaráti, szülői, testvéri, gyermeki, hitvesi szerezet, a hálá, a gyengédség, a nagylelkűség, a barátság, a tisztaság, a tevékenység, a hősiesség, a mértékletesség és önmegtartóztatás, a szelídsg és türelem, a szigor, az igazmondás, a kultúra szolgálata, *sL* igazságosság.'

Az egyes erények immanens lényegének a leírását könyünk következő részeiben találja az olvasó. Az erények *kutatásakor* betartottuk a leírásnak azt a sorrendjét, melyet a bevezetésben, midőn a szubjektív jóság vizsgálatának módszeréről szólunk, körvonalaiban említtetünk. Előbb az egyes erények immanens mivoltának a megismerésére kellett törekednünk, azután térhettünk csak át az osztályozás és rendszerezés feladatára.

Az ismeret *közlésekor* azonban azt bocsájtuk előre, ami a kutatásnál későbbi: az osztályozást, mert a leírás eredményét már áttekinthető alapon törekszünk nyújtani.

Az erények osztályozásának *első* szempontja tehát irányuk és általánosságuk. E szerint van: (1) *egy* szintetikus, tökéletes erény ( mindenirányú és általános), (2) általános erények (nem mindenirányúak) és (3) *specifikus* erények (nem mindenirányúak és nem általánosak).

A specifikus erényekben azonban van bizonyos tendencia az általános, sőt a mindenirányú erénnYÉ való kiterjeszkedés felé: belenyúlnak más erényekbe és azokat átvonják a saját szférájukba. Pl. a felebaráti szeretet minden más erényt a felebarát javára fordít, ha másként nem, hát a felebarát erkölcsi tökéletesítésére alkalmas példa gyanánt, de általában a felebarát egyéb javainak előmozdítására is. így a hazugság, türelmetlenség, következetlenség, tiszttalanság stb. bûne a felebarát javát is sokképen sérti. — Vagy pl. a kultúra valamifajta szolgálata — akár a *saját* egyéniségünk kultúrájáé is — egész sereg specifikus erényt kíván. — Az igazmondást, összinteséget, szinte azt mondhatnók, félíg-meddig az általános erények közé

lehetne sorolnunk, mert minden bűn mélyén lappang valami hazugság-féle. *Omne peccatum mendatum est.* A bűn — mint könyvünk más részében kifejtjük — a *sem-mít* tüzi ki célul. Ebben van valami hazug, valami logikai ellentmondás.

*Aqu. Szí. Tamás* is hangsúlyozza, hogy az egyes erény önmagában tökéletlen és hiányos, s hogy minden erényhez voltakép a többi is szükséges. A bátorság pl. csak úgy igazi erény, ha bölcs, igazságos, mértékletes stb. Az igazságosság viszont szintén csupán abban az esetben felelhet meg követelményeinek, ha bölcs, mértékletes és bátor. így az egyes erények a személy mindenirányú jósága felé kívánnak kiegészülést.

Minden erény ugyanis annál teljesebb, virágzóbb, minél emelkedettebb benső, pszichikai háttérrel rendelkezik; *annál értékesebb*, minél inkább „mögötte áll” a többi erény. Ezért nyúlik át, terjeszkedik ki egyik specifikus erény a másikba, bár ez az átnyúlás csak tendál, de nem szükségkép ér el az általános és mindenirányú erényné való kiterjeszkedésig.

A külső tettek és megnyilvánulások benső, pszichikai hátterük alapján ítélezők meg. *Prohászka* püspök említi, hogy a külső egyszerűség és szerénység pl. erény, ha emelkedett, emancipált lelkületből fakad, de nem erény, hanem gyengeség, ha benső oka a tompultság és érzéketlenség. Hasonlókép nem erény a külső szelidőség és szerénység sem, ha indítéka a gyámoltalanság és félénkség. Az alázat is csak bátorsággal együtt valódi.

A *bensőség* határozmannya az erények fokán is érvényes. Az egyes, elszigetelt szándék intim személyértékének megfelelő az erények körében *az egyes erény intim személyértéke*. A bensőség teszi a szubjektív jóságot valóban szubjektív, azaz *személyes* értékké, mert középpontjába a személyt állítja. A külső tett értéke a szándéktól, a szándék értékfoka az erénytől, az erényé az egész személy értékétől függ. A szubjektív jóság az egyes cselekedeteknél is a személy legszükebb alanyiságába nyúlik vissza. Az erkölcsös cselekvés tendenciája a sze-

mély legmélyebb létében és természetében található: ezért felelősség, érdem és érték az egész személyé.

Az erényeknek az imént tárgyalt első osztályozási szempontjával kapcsolatban felvetődik az a kérdés: miben áll, közelebbről szemügyre véve, az erényeknek, mint „bizonyos irányú“ állhatatosságoknak, „irányá“?

Az „irány“ szóval az erényeknél nem azok normatív, tárgyi különbözőségét jelöljük. Hiszen ugyanazt a normát esetleg több erénytelkével kell szolgálnunk, vagy megfordítva, egy erény több normát is teljesíthet. Az erény más, mint a norma: az egyik alanyi, a másik tárgyi természetű. Az erények különbözősége nem normatív jellegű.

Azonban az „irány“ nem is pszichológiai jelentésű szó, nem a lelki struktúra egyes habituális mozzanatát értjük „irány“-on, legfeljebb ennek szellemutódományi „értelmét“.

Az „irány“ realiter benne van ugyan a személy minvoltában, de mint az aktivitás tiszta etikai tulajdonsága, minősége: megvalósult érték, ideális és reális egyszerre. A pszichológia aligha, csak a szellemfilozófia férhet hozzá közelebbről. Az erény, mint az állhatatosság bizonyos irányá, a legszűkebb „én“ aktív minősége.

Az erény más, mint a norma és az eszmény, de ezeket intézőnálja. Erény és norma egymás lényegét nem fejezik ki, de bizonyos megfelelés, gravitáció áll fenn a kettő között. Ezért némely erény leírásához normatív fogalmak is szükségesek, némely erény minvoltából meglátszik egy norma is. E szempont adja az erények második osztályozásának lehetőségét.

*Aqu. Szt. Tamás* gondolatát fejezzük ki,<sup>4</sup> midőn az erényeket szubjektívebb és objektívebb csoportra osztjuk fel. A szubjektívebb erények inkább a személy odaadó alkalmazkodása az értékhez és a normák világa nem lát- szik minvoltukból. Az objektívebb erények normative „köötöttebbek“, bizonyos normativitást, törvényszerűséget is fejeznek ki az akarat tárgya számára. Szubjektívebb erény

<sup>4</sup> S. theologica II. 2. q. 30—34.

pl. a bátorság, állhatatosság, alázat, bensőség stb. Objektívebbek pl. az igazságosság, tisztaság, felebaráti szeretet, igazmondás, végtelenre-törekvés.

Úgy látszik, az objektívebb erények más szempontból összeesnek a specifikus erényekkel. Az objektívebb vagy szubjektívebb jelleg azonban sok erénynél annyira egymásba folyik és annyiféle átmeneti fokozatot mutat, hogy inkább *típusok*, mint osztályok gyanánt tekinthető.

Még kevésbé kielégítő az aktív és passzív erények osztályozási kísérlete, mikor is azt vesszük figyelembe, hogy valamely erény inkább a jónak cselekvését, vagy pedig a rossznak nem-tevését jelenti-e? Valóban van tipikusan aktív erény: a tevékenység. Aktív jellegű a kultúra szolgálata és a felebaráti szeretet is. Passzívabb erények ellenben: a türelem, a tisztaság, az önmegtartóztatás. Az erények nagyobb részét azonban a passzivitás szempontjából sem pozitíve, sem negatíve nem jellemezhetjük. A szubjektív jóság a maga egészében pedig határozottan aktív jellegű, nemcsak oly értelemben, hogy az akarati aktivitásra vonatkozik, hanem, mert — mint még bővebben is megemlíti — a személy jósága nagyfokú aktivitást jelent, mégpedig kifelé és befelé (a szem<sup>y</sup> aktivitása önmagában) egyaránt. Az ú. n. passzív erények kifelé, a tárgyi világ irányában csekély, vagy csak ellentálló aktivitást jelentenek ugyan, de befelé, a személy irányában annál hatásosabban munkálják annak elmélyülését, finomodását, szellemességet, növelik erejét és koncentrációját.

Az erényeknek legmélyebb alapú, a szubjektív jóság lényegét leginkább kifejező osztályozását Pauler Ákos nyomán találhatjuk meg. Pauler az ösértéket az *igazságban* látja, melynek szolgálata a *kultúra*, *humanizmus*, *becsület* és *jog* normatív eszményeit jelenti. Ez eszményeknek a szubjektív jóság oldalán az igazság szeretete, tisztelete és a megvalósításáért kifejtett erő felel meg.<sup>5</sup>

Pauler nyomán az erényeket *szerető*, *tisztelő* és *erőt kifejező* erények csoportjaiba osztályozhatjuk és az egyes

<sup>5</sup> Pauler Ákos i. m. 135. 1.

erényeket e csoportosítás szerint fogjuk leírni, miközben az áttekinthetőség kedvéért figyelembe vehetjük még a csoportosításnál azok általános, vagy specifikus jellegét is.

E felosztásnál figyelembe kell azonban vennünk a következőket. minden erényben van erő is és tisztelet is. Az utóbbi nem más, mint a személy odaadása és áldozata az érték számára. A szeretetről pedig be fogjuk látni, hogy nem egyéb erőnek és tiszteletnek (áldozatnak) egységénél./ Mi tehát mégis felosztásunk jogos alapja? A különbség az erények e három fajtája között hajszálfinom, ami azonban nem annyit jelent, hogy mesterséges és csekély. Ellenkezőleg: ép e különbség világít az erény legmélyebb természetébe és azért oly finom, mert a szubjektív jóság lényege *egy* (a szintetikus szeretet), de ez az egység az erő és áldozat kettősséget foglalja korrelativ egysége.

Az erőt kifejező erények (pl. az állhatatosság, bátor-ság, tevékenység) áldozatot, odaadást, lemondást, önmegtagadást is jelentenek. E nélkül nincs állhatatosság, bátor-ság és tevékenység. Az erőt kifejező erények tehát áldozatot is tartalmaznak, azonban az erő az *elsőleges* ben-nük és az erő kíványa az áldozatot.

Viszont tisztelő, vagy áldozat-jellegű erényekhez (pl. alázat, pietás, tisztaság stb.) erő is szükséges, mert hiszen állhatatosságot jelentenek, E csoportnál azonban az áldo-zat ^elsőleges és az kíványa az erőt.

Végül a szerető erényknél odaadás, önfeláldozás és erő egymással annyira egységre olvadnak, hogy a szeretet, mint az egység új mozzanata, már kezdetben, elsőlege-sen fellép. Ilyen erények pl, a felebaráti szeretet, a barát-ság, a végtelenre-törekvés stb.

A mondottakból felismerhetjük az erények, a személyérték lényegét és alapelemeit. Az erényesség, mint állhatatosság, mindenkelőtt határozottságot, szilárd gerinct, tartást és önállítást jelent: az egyén szabadságának, harmóniájának és önmagához való hűségének magas fokát, egy szóval: *erőt*. Az erkölcsi erő az erényesség első alapeleme. Az erkölcsi erő azonban az erényesség máso-

dik általános kellékével, az odaadással, *áldozattal* korrelát. Az állhatatosság másik arculata nem egyéb, mint feltétlen, odaadó engedelmesség az erkölcsi parancsolatok iránt, a bátorságnak egyik eleme az önmegtagadás és önfeledtség, a hősiességé az önfeláldozás stb. Az erény legmélyebb mivolta erő és áldozat *egysége*

Ez az egység azonban, közelebbről szemügyre véve, igen meglepő, különös képet mutat. Az érték és a személy között megfelelés, rokontermészetűség áll fenn, melynek következtében az erkölcsiség a személy fejlődését, erőgyarapodását jelenti, amit *Aristoteles eudaimonia*-fogalma, mint már említettük, oly találóan fejez ki. A lélek legmélyén ép ezért él a sóvárgás, a platonikus *erős* az érték bírása és az értéknek való önátadás, egyszóval: az értékkel való *egyesülés* után, melynek elérése a legmélyebb kielégülést jelenti. A moralitás, mint odaadás és erő egysége, más szóval egyesül az etikai értékkel, *szeretet*.

Az erény lényege a szeretet. Az egyes erények, legyenek eTroT-lifejező, tisztelező (áldozó), vagy specifikusan szerető erények, a szeretet különböző módjai. Lényegük, melyre visszavezethetők, a szintetikus, vagy tökéletes szeretet. E téTEL bebizonyítása lesz a szubjektív jóság leírá-sának betetőző eredménye.

## 7. Az erőt kifejező erények leírása.

Az erőt jelentő általános erények a következők.

(1) Az erényes és gáncstalan személynek *állhatatosnak* kell lennie. Aki csak néha cselekszik helyesen, néha pedig vétkezik, az nem erényes. „Határozottság és következetesség a legtiszteltemeltebb az emberben“ — mondja Goethe. Jellem, erkölcsi élet az akarat erejét, függetlenséget jelenti az élet és sors változó sodrában. Az erkölcsös ember bensőleg *ura* az életnek, diadalmaskodik a píl-

<sup>6</sup> E gondolatmenet egyúttal világossá teszi az általános erények korrelát, egymást kiegészítő és feltételező mivoltát is: állhatatosság és engedelmesség stb. egymásban vannak.

lanaton, mely végül is sorsunkat dönti el és diadalmas-kodik a lét változó folyásán. Az erkölcsstelen viszont, szenvedélyei által, a változások és a külső világ rabja. Helyesen látja Jodl hogy az erkölcs képes életünk „szabályát“ nem a rajtunk kívüli, hanem az önmagunkban lévő világba helyezni.

Az állhatatossághoz (2) bátorság szükséges, melynek lényege bensőleg győző önállítás: a félelmet, rettegést nem-ismerés, ha az állhatatosság forogna kockán. A bátorság nem tátorodik meg heves szenvedéstől sem.

Az állhatatosság és a bátorság mutatja, hogy a moralitás (3) erő és (4) szabadság. Ez csak úgy lehetséges, ha nincs meg a pszichében az erős és szabad elhatározás benső akadálya, a *díszharmónia*.

Az erkölcs (5) harmóniát teremt a lélekben, mert a szándék elegendő hozzá, tehát tőlünk függ, elérhető. Az erényesség a sors csapásaival szemben tökéletes kompenzáció: „a jó embert semmi baj nem érheti<sup>7</sup>“. A jószándékot semmi sem akadályozhatja meg. A külső bajok, sorscsapások csak anyag a benső értékgyarapodásra, a szelíd ség, türelem, önmegtagadás, esetleg hősi áldozat erényeinek gyakorlására. A szenvedés a lelket tisztítja és együttérzésre fogékonyabbá teszi: a leghatékonyabb erkölcsi tökéletesítő-eszközök egyike. Aki az etikai értéket szereti, az nem tartja rossznak, ha szenvedés éri. Egy erkölcsi kiválóságáról híres személyiség<sup>8</sup> mondása szerint, nekfr a jó- és balsors olyan, mint a jobb- és a balkeze: mind a kettőt egyformán használja. Ez a legteljesebb harmónia, mely azt jelenti, hogy életünk és boldogságunk súlypontja nem a külső, hanem a benső világban van. Az erkölcsi érték szeretete benső emberré tesz és a szenvedéssel szemben bátorrá. A lelki ember a bátor.

Manapság sok a panasz, hogy a szegénység és a durva, nehéz fizikai munka lelki és erkölcsi leromlást okoz. Valóban, kötelesség a nyomor ellen küzdenünk és

<sup>7</sup> F. Jodl: Alig. Ethik, 1918.

<sup>8</sup> Szienai szt. Katalin.

a munka iránt gazdaságilag méltányos társadalmi viszonyokra törekednünk.

Az erkölcsileg kiváló személy azonban nem romlik el a szegénységben és nehéz munkában, hanem azt még etikai halad asara is képes felhasználni. A középkorban számos szerzetes igen nagy szegénységben és igen súlyos fizikai munkában élt, mindenmellett igen bensőséges, finom és erős lélek volt.

Az erköllestelen egyén diszharmonikus, mert — mint már említettük — az erkölctelenség rabság, gyengeség és vakság, a szenvédélyek uralma és a külső, anyagi világba helyezi az élei súlypontját. Harag, gyűlölet, bosszúállás, tunyaság és mértékeltenség, a kincsvágy éhsége, a rosszkedvű és zord irigység jellegzetesen és szükségszerűen diszharmonikusak. *Céljukban* van a diszharmónia forrása, mint önellentmondás és szükségszerű sikertelenség. A gognoszság ugyanis vagy (mint mulandó kéj utáni hajssa) a futó pillanatra, vagy (mint gőgös elbízottság) a megvalósult értékek el nem ismerésére és destruálására, vagy végül (mint ellenséges magatartás, gyilkos düh) mások megsemmisítésére: mindenkép tehát a negatívumra, eredménytelenségre, mulandóra, semmirre irányul. Az oly élet és psziché, melynek célja a semmi, csak diszharmonikus tehát boldogtalan lehet.

A szubjektív jóságnak ellenben egyik általános határoznya (6) az öröm, mint a harmónia érzeli együtt-hatója. Vidámság és jóság egy. A jóság *eudaimonia*, lelki béke, melynek érzeli minőségét az „édes“ szóval lehet kifejeznünk. Ez a boldogító „édesség“ felemelő hatással van az akaratra, és erőt ad annak.

Az öröm szükséges a jócselekedetek véghezviteléhez, mint felemelő erőforrás, másfelől azonban megszerése a jószándék benső gyümölcse, az *akarattól* függ. Ügy véljük, nem tévedünk tehát, ha az örömet, mivel a moralitásnak akaratunktól függő erőforrása, az általános és erőt kifejező *erények közé* soroljuk.

Nem vonjuk kétségbe, hogy a rossz is okozhat gyönyört, néha igen erős gyönyört. Pl. a káröröm és a sikeres

bosszú gyönyöre. Ez az öröm azonban *nem bensőséges*, nem *eudaimonia*, nem a személy legszűkebb „én“-jét, hanem — ha szabad így mondunk — csak legkülönbözőbb periáriát foglalja el. Sok gonosz lett az élet gyönyörei közben — öngyilkos.

A jó ember viszont érezhet fájdalmat, néha igen erősen. Ez a fájdalom azonban *nem bensőséges*, a személy legszűkebb „én“-jének édes lelki békéjét nem érinti, csak a psziché külső perifériáig ér el. A jó embert érheti nagy fájdalom, de csak kevésbé szomorkodik miatta. A gonosz gyönyörei viszont szomorú, kétségbeéjtő gyönyörök.

A tényállást e ponton csak paradoxonokkal lehet leírnunk. A tény itt az ész számára nem kevesebb, mint *misztkus*: az emberi természet legbensőbb mivoltában el» válhatatlanul korrelát egymással gyönyör és szeretet, öröm és jóság. Viszont ugyanez az emberi természet ép e szempontból *romlottságot* mutat: bűnben gyönyörködni, kötelességet tehernek érezni képes. A kereszteny világnézet nagy érve a saját igaza mellett, hogy tudatában van az emberi természet perversiójának.

Szeretet és öröm benső rokonságát az örömnek minden megnyilvánulása bizonyítja. A fájdalom izoláló, elfordító, az öröm összekapcsoló, kitáruló, jóakaró tendenciájú. Az öröm az embertárs felé fordul, mintegy átkaroló és igenlő. Mi sem ellentétesebb, mint az öröm és a gonosságban nyilvánuló „tagadás szelleme“. Az öröm együtt-örülésre, együttzenvedésre és együttműködésre hajlandó, melegséget sugároz és rokonszenvért, szeretetért küzd.<sup>9</sup>

A szenvendés nagyon is lehet a tisztulás, javulás útja, de nem ennek az útnak a végeredménye, Sokak szemében a vidámság sekély lelkület jele és a lelki nagyság ismeretéje a bús, melanchólikus kedély. Az érzésvilág bús tónusa gyakran található meg rokonszenves és értékes egyéneknél, de egyúttal annak a jele, hogy az illetők még

<sup>9</sup> E tényállás újabb pszichológiai kifejtését tartalmazza Alfred Adler: *Menschenkenntnis*. Leipzig, 1927.

a tisztulás, diszharmónia állapotában vannak. A gyermek vidámsága ártatlanságából következik, bár ez az ártatlanság csak a gyermeki állapot megóvó hatása, tehát még nem állotta ki a tűzpróbát. Aki azonban a jót nem vidáman cselekszi, az legfeljebb az önuralom, de semmiesetre sem az erény fokára jutott el. A jóban talált örööm el nem rontható és meg nem unható: ezt jelenti sajátos *mélysége*.

Az örööm mivolta annyira specifikus, egyszerű, hogy a leírásra való törekvessel szemben végpontot, lezártsgot, elemezhetetlen adottságot mutat. Semmi alapja sincs természetesen a *pessimizmusnak*, mely szerint az örööm negatív, csupán a szennedés hiánya. Az örööm pozitív, mert erő: forrása ép az a körülmény, hogy a személy eljut a saját erejének az elégtelenségtől az önérvényesülésig/ Az önérvényesítés, mint láttuk, a gonoszságnál *per definiitionem* lehetetlen, mert a gonoszság az eredménytelensségre, a negatívumra, a semmirre törekszik. Ezért a gonoszság, lényegénél fogva, fájdalom és boldogtalanság.

Allhatatosnak lenni annyi, mint *szabályszerűen* cselekedni, elveinktől el nem térni. Ezért igazán allhatatos cselekvés csak a *helyes*, etikus cselekvés lehet. A gonoszság elve a semmi, az elvtelenség. Azonfelül a gonosz gyenge, az allhatatosság ellenben erő. A rosszban nem lehetséges (annak benső — már említett — ellentmondása, logikatlansága folytán) allhatatosság, csak megátalkodottsgág. A kettő ellentétét könyvünk más helyén még tárgyaljuk.

Az erkölcsiség egyik szubjektív határozma ny teát az elvszerűség, (7) *törvényeszerűség*. Ezen alapul a jellemes ember *megbízhatósága*, az egész jellemnek pedig a határozott következetessége, A törvényeszerűség erénye a feltétele az emberi együttműködésnek és a társadalomnak. Ellentéte, az *önkényesség*, mely mindenben önmagát keresi és akaratát alá nem rendeli, mindenmű egyéni és társadalmi diszharmónia forrása.

A morális ember akarata az etikai normák pontos teljesítésére irányul. A normák tehát az akarati cselekvés ismétlődésének szabályai. E ponton érdekes összehason-

lítás kínálkozik a szubjektív jóság törvényszerűsége és a természettudományokban tárgyalt természeti törvényszerűség között. Az erkölcsi parancsok nem annyira az időtlen és általános relációkat jelentő logikai elvekhez, mint inkább a természettudományokban szereplő törvényekhez hasonlítanak. Természeti és erkölcsi törvény egyaránt ismétlődő aktivitások szabályszerűsége. A logikai elvek szükségképiek, a természeti történésben nem a szükségképiségek, hanem a megbízható következetesség érvényesül. A természet törvényszerű, de elképzelhető — logikailag nem lehetetlen — oly természeti történés is, mely a törvényszerűséget önkényesen áthágja. Az emberi tapasztalás szerint azonban ilyen önkény a természetben nem fordul elő. A természet törvényszerű, csak az ember önkényes. A természet erkölcsileg tökéletes aktivitás színtere.<sup>10</sup>

Az etikus személy törvényszerűsége (8) bölcseséget kíván, melynél fogva az erényeket helyesen alkalmazza és minden konkrét esetben azt cselekszi, ami abban az esetben a legjobb konkrét cselekedet. A bölcseség igen fontos általános erény, mely nélkül nem is lehetne igazi erény a többi. Az erény tönkretétele volna a *balgaság* (a bölcsesség ellentének értelmében), aminek következetében pl. önmegtartóztatáshoz hasonló módon viselkednénk akkor, amikor bátor fellépés a helyes, vagy „nagylelkűen“ támogatnánk másat a súlyos bűn elkövetésében, „türelmesen“ elviselnénk a destruktciót és demoralizálást stb. *Platon* és *Aristoteles* állította fel a bölcseség erényének fogalmát a filozófiában, de — úgy látszik — az *igazságosság* fogalmán részben szintén a bölcseség erényét gondolták. A *Pолитея* tudvalevőleg abban látja az „igazságosságot“, hogy minden erény a maga feladatát teljesítse. A bölcs „íg azsagos“, azért hívattott az állam kormányzására.

A bölcseséget első tekintetre hajlandók volnánk pusztán az ész képességének — bár így is praktikus tárgyú és irányú képességének — tartani. Közelebbi vizsgálatból

<sup>10</sup> V. ö. Báró Brandenstein Béla: Metaphysik. Halle, 1927., a 'eszeti hatóerőkről szóló részek.

azonban kitűnik, hogy valódi erény, lényege az *akaratban* van. A bölcseség ugyanis nemcsak azt jelenti — mint erény —, hogy *belátjuk*, mi az adott konkrét esetben a *hic et nunc* helyes tett, hanem, hogy ezt *meg is tesszük*. Az erkölcsi tett minden esetre feltételezi a belátást, de ebben a bölcseség megegyezik a többi erénnel.

As általános erények — ép általánosságuknál fogva — egymás mivoltához tartoznak, egymást kiegészítik. Ezokból leírásuk is csak egymás segítségével történhetett. Az állhatatosság immanens mivoltát pl. csak úgy tudjuk leírni, ha kimutatjuk, hogy törvényszerű, bölcs, erős, szabad, bátor, harmonikus stb. Sőt az erőt kifejező általános erények határozmannához tartoznak a tisztelő és a szerető erények általános jellemvonásai is és megfordítva, mert az erő odaadást, áldozatot is jelent és viszont. Az általános erényeknek ezt az egymásban-létéletét nevezi *N. Hartmann* az erények *komplementäres* viszonyának. minden erényben megjelenik a szubjektív jóság egész mivolta, — Az egyes erények továbbá egyszerű, elemezhetetlen *minőségek*, melyeknek minden meghatározási kísérlete csak tautológiára vezethet. A leírás tehát nem képes az egyes erény mivoltát meghatározni, csak arra *rámutatni*, elhatárolván a többi erénytől, de egyúttal el is helyezve amazt ezek rendszerében.

Állhatatosság, bölcseség és harmónia csak úgy lehetséges egy lélekben, ha *bízik* a jóság magasabbrendűségeiben, diadalában: bízik pl. abban, hogy a jóság erőt ad és ezért a jóakarat tőlünk függ, bízik abban, hogy ami „kell“, az lehetséges is stb. E bizalom nélkül nem volna erőnk a jószándékhoz, tehát (9) a *reményt* az erőt kifejező általános erényekhez kell soroznunk. Vallásos oldalról tekintve, a remény az isteni irgalomba, kegyelembé és gondviselésbe vetett bizalom. Mivel az etikai ősérték Isten személyével és akaratával azonos, egymással azonosnak tartjuk a vallásos és a „tiszta erkölcsi“ reményt is.

Vallás és erkölcs úgy az erények, mint a normaszférák birodalmában egymásba átnyúlik, egymást magára vonatkoztatja és a maga körébe vonja bele. így a hit, re-

meny és szeretet a kereszteny vallásosságnak és az etikának egyaránt alaperényei, az imádás, hálaadás stb. Isten-nel szemben pedig nemcsak vallásos, hanem erkölcsi kötölmek is. A nagy moralisták kivétel nélkül vallásos emberek voltak: hitetlen és erényes ember nincs. A reménynek a tisztelő erények körében a *hit* a megfelelője, melynél fogva az erőt jelentő, tisztelő és szerető erényeket más szóval, *remélő*, *hívő* és *szerető* erényeknek is mondhatjuk.

A jónak belátása, megismerése sem lehetséges remény és hit nélkül, mert az erény igazi megismerése és gyakorlása együtt jár. Amíg az emberiségnek legalább legkiválóbbjai nem *cselekedtek* valamely erényt, addig az emberiség azt nem is ismerte. Cselekedve ismerjük meg az erényt, viszont az erényes cselekedethez az erény ismerete szükséges. E cirkulusból a hit és a remény segít ki bennünket, mely a csak *sejtett* magasabbrendűt és annak *tekintélyét* az értelem fölé helyezi vezetőül. Hit és remény segítségével fedez fel az emberiség az értékek világát. *Herakleitos* fragmentumai között olvashatjuk,<sup>11</sup> hogy minden megismeréshez hit és remény kell: az isteni dolgokat nagyrészt azért nem ismerjük, mert nem hiszünk bennük (fr. 86.) és ha nem remélünk, a nem-reméltet nem is érjük el (fr. 18.). Az ókor e belátása az etikai megismerés általános érvényű szabálya.

Két nem-általános erőt kifejező erény a (10) *hősies-ség* és (11) a *tevékenység*.

A hősiesseg — úgy mondhatjuk — az az erény, mely képes *egyetlen* cselekedetben összpontosítani, szükségessé tenni egy másik erényt. Hősies t. i. az oly cselekedet., melynek nehézségei, kísértései akkorák, hogy az akarat csak úgy képes végbevinni, ha az illető cselekvéssel ellenkező, minden hajlamot kiirtott magából. A hősieséghez nem elég az önuralom, hanem erény kell. Mivel minden erény csak akkor teljes, ha mögötte áll a többi, mondhatjuk, hogy a *hősiesseg forrása a szeretet*. Legmagasabb fo-

<sup>11</sup> Diels: Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1922,

kon a Megváltó szeretete termetté a legtöbb hőst, pl. a vértanúk ezreit. De megvannak a maga hősei a hazaszere tetnek is. Hősi áldozatra képesít az emberszeretet, továbbá az igazság és a tudomány szeretete. Az anyai szeretet a legfélénkebb anyát is bátorrás teszi.

Minden erény növeli az akarat erejét és koncentrációját, rendezi és egyesíti a psziché összes képességét Ennyiben minden erény előmozdítja az akarat aktivitását úgy a külső világban, mint befelé, a psziché elmélyülésében. Azonban közvetlenül mégsem minden erény jelent nagy aktivitást. Említettük, hogy vannak passzívabb erények is. Ezokból a *tevékenységet* nem az általános, hanem a specifikus erények közé soroltuk.

A bensőség mellett a nagy *tevékenység* követelése az a mozzanat, amellyel a nyugati keresztnység életideálja eszményibb a passzív keleti emberiségnak sok esetben egyébként igen mély vallásérkölcsénél. A tett és nem a passzivitás a bensőséges lélekkultúra előfeltétele. Nagyfokú aktivitás és elmélyedő bensőség kiegyenlítettsége folytán a keresztnység etikailag tökéletesebb, szublimisebb akármilyen világfelettinek látszó hindu miszticizmusról is. — A szentek élete tevékeny szeretet, melyet az evangéliumok számos példázatban írnak elő: addig kell cselekednünk és az időt felhasználnunk, amíg nappal van, mert eljő az éjszaka, amikor már senki sem cselekedhetik.

## 8. A tisztelő erények.

### Általános és tisztelő erények a következők.

Az erkölcselen ember gőgjével szemben, mellyel az motívumaiban önmagára támaszkodik, törvényt nem tűr és inkább a semmit választja a létező világgal szemben, csakhogy a középpont önmaga lehessen: a moralitás (1) alázatot jelent. Fontosabbnak és különböknek tartjuk a jót, mint önmagunkat, engedelmes alárendeltségi viszonyt ismerünk el a jóság és önmagunk között. Belájuk, elis-

merjük, sőt keressük egyúttal a saját hiányainkat a jóval szemben, melyek orvoslást kívánnak.

Az alázat tehát három más erényt jelent: (2) az *engedelmességet*, (3) az *önismeretet* és (4) a *fejlődésre való törekvést*. Mind a három általános erény, minden más erényhez szükséges. Az alázatnak külső jele, megnyilvánulása a *szerénység*.

Az elbizakodottság viszont, mint említettük, a lanyhaság és — most már hozzátehetjük — az engedetlenség folytán visszaesést és lázadást jelent a /óval szemben.

Az engedelmesség nem lehet *vak*, vagyis a rossznak nem szabad engednünk és „engedelmeskednünk“. A *vak „engedelmesség“* nem engedelmesség, hanem önző szolgálelkűség, — A szerénységet, önismerést és fejlődésre való törekvést is a bölcseségek kell szabályoznia.

Az alázatosság továbbá (5) *tárgyilagosságot* követel, mely a személyes érdek kiküszöbölésében és az erkölcs ügye iránt odaadó önalárendelésben áll.

(6) A *hit* által pedig az akarat alázatosságot kényezsérít az értelemben.

(7) A *tisztelet* mozzanata a szubjektív jóságban az az *áldozat*, mellyel egész akaratunkról és mindenről, ami kedves nekünk, *lemondunk*, egész személyünket mindenestől az etikai értéknek adjuk át. A saját egyéniségünk minthogy megsemmisül a *jó* feltétlen és állhatatos intenciónálásában, elveszti uralmát önmaga felett, amennyiben azt a /ónak adja át. Az erkölcsiség lemondás önmagunkról és az uralom átadása az etikai értéknek. Az önmagunk feletti uralomról való lemondás, annak átadása jelenti és kívánja — érdekes módon — az önuralmat és önbírást. Akik elveszítik önmagukat, azok megtartják önmagukat.

Ez okból a moralitásban minden van lemondás és aszkétikus elem. Az „aszkézis“ szó eredetileg nem is jelentett egyebet, mint az erény „gyakorlását“. „A végelesen nem tisztelethetjük másként, mint megsemmisüléssel“, — mondja egy elmélkedésében *Prohászka* püspök. — Amint azonban az erényesség növekedik, a jóság teret foglal az „én“-ben, a szerint növekedik az „édesség“, az

*eudaimonia* a lélek magvában és a lemondás keserűségét minden jobban a „perifériák“ felé szorítja.

Az a benső megnyitottság, elismerés és kímélet, melyet az etikai érték tisztelete minden körülöttünk, mellettünk, vagy felettünk lévő érték iránt jelent, (8) a *pietas* (kegyelet) erénye. A kegyelet hódolat és tisztelet a felettünk lévő értékkel szemben és megilletődés azzal szemben, ami bizonyos szempontból alattunk áll.<sup>12</sup> A valóság iránt kímélő, érdeklődő és fogékony.

Ellentéte *Keyserling* „soffortípusa“, mely durva és cinikus. Kegyelet nincs az intellektualista forradalmárban, aki az újat vadássza, eldobja magától a régi, építő, nagy értékeket és ezért csak destruál. Kegyelet nélkül való a nyársplolgár, aki nem akarja látni és érteni az értékeket, ha kényelmét és kis élvezeteit zavarják. Nincs kegyelet a blázirt és epés lelkületben sem, mely nem tud felmelegdni, lelkesedni az értékek iránt. Európa északi és nyugati népei — különösen a német — több hajlamot mutatnak a kegyelethez, mint a déliek.

A kegyelet leírásunkat a *specifikus* és *tisztelő* erényekhez vezeti át, mert minden három specifikus erény valamelyiket követeli. Ez a három: (9) a *kímélet*, (10) a *mél-tányosság* és (11) a *türelem*. Az első kettő jelenti a gyengébbek védelmét is. Tendenciájuk az, hogy ne rombolják le és nyomják el hatalmi viszonyok az értéket. A türelem nem áldozza fel az értéket sem mások kellemetlen viselkedésének — melyet inkább elvisel és kíméletes óvatos-sággal ítélez meg —, sem a sorscsapásoknak, bajoknak, melyeket szintén elvisel, hogy magával együtt az értéket is össze ne törje. A passzívabb erények közé tartozik.

A türelem forrása gyakran önmagunk értékeinek megbecsülése, az önmagunkkal szemben való pietás. (12) az *önérzet*. Amíg az *önérzet* valódi értékeinkkel arányban áll, addig ellentéte, a hiúság, nemlétező értékeknek önmagunkban való megbecsülését kívánja mások-

<sup>12</sup> V. ö. Schütz Antal: Az Ige szolgálatában. Budapest. 1928., 547. és köv. 1,

tói; az elbízottság pedig azt önkényt választja az érték helyett. Az önérzet nem ellentétes az alázattal, sőt minden a két erény egy célra törekszik: hogy az érték önmagunkban teret foglaljon. Az önérzet a kegyeletnek, így a tiszteletnek és az alázatnak is, egy alakja. Viszont annál ellen tétesebb az alázattal a hiúság — ez az általános emberi hiba — és az elbízottság. A hiúság lerombolja a lélekben a valódi önérzetet is, mert a hazugság és a gyengeség tudata jár azzal a törekvésünkkel együtt, hogy a valódi értéket látszattal akarjuk önmagunkban pótolni. A szolgálelkűséggel ellenben igen jól megfér a hiúság, sőt az elbizakodottság is. Valamennyinél közös mozzanat az önzés.

Az erkölcselen ember ismertetőjele, hogy gőgös és szolgalelkű, az erényes emberé pedig, hogy önérzetes és alázatos. A kegyelet folytán továbbá a moralitás közös vonása a *lángelmezet* az érdeklődés. A gonoszt viszont benső unalom és közöny gyötri. Semmi nem szépít meg a világot annyira és tesz oly fogékonnyá, mint a jóság. A szeretet vagy örül és víg, vagy szomorkodik, csak közönyös nem tud maradni,

A nemzet múltjával, földjével, lakóival, kultúrájával és az ősökkel szemben tanúsított kegyelet (13) a *hazafias-ság*, szűk körben (14) a *családi érzés*, mely a leszármazás egysége szerint terjed ki ősökre, családi hagyományokra és rokonokra.

A türelem (15) *szelidséget* jelent, mely indulatokat csak annyiban tűr meg, amennyiben azok nem ütköznek össze az értéket szolgáló magatartással. De (16) *szigort* is kíván a kegyelet, másszóval *komolyságot*, mellyel a psziché minden tehetsége a jóra összpontosul és attól el nem tér.

Kegyelet nélkül nincsen kultúra és nincs emberi közösségi. A materializmus és bolsevizmus mutatja a modern kor pietástalanságát, de egyúttal égető szükségét is pietástra.

A specifikus és tisztelő erények közé tartozik még (17) az *igazmondás*, mint az igazság tiszteletének egy

módja, továbbá (18) *a tisztaság*, (19) *a mértékletesség* és (20) *az önmegtartóztatás*, vagy önmegtagadás.

Az etikus ember nem az érzéki élvezeteket, testi vágyakat és jólétet tüzi ki az élet céljául, sőt ezekről bensőleg lemond - így pl. a tisztaság erénye a nemi vágyaktól és azok kielégítésétől való teljes tartózkodás követelményének felel meg. E tartózkodást férfi és nő egyaránt csak a házastárssal szemben függesztheti fel, mert a házasságban a szexuális ösztön kielégítése megszűnik merő öncél lenni és jöculnak (utódok születése, a házasfelek kölcsönös szeretetének specifikus kifejezése) rendeltetik alá.

„Tisztaság“ a szó tágabb erkölcsi értelmében érintetlenséget jelent. Érintetlenség az erkölcsi világban az akarat magatartásának bizonyos egységessége, harmóniája, következetessége, vegyítetlensége. Csak az lehet érintett, tisztaságában sértett, aki ezt engedi, beleegyezik. Passzívabb tisztaságot, ártatlanságot jelent az oly érintetlenség, melynek forrása a tudatlanság, tapasztalatlanság. Ennél aktívabb, erkölcsileg több az a tisztaság, amely „magát tisztán tartotta meg“.

Az akarat és személy valamely területen akkor érintetlen, ha tartózkodik e terület határainak átlépésétől. Erkölcseleg tiszta, érintetlen tehát az akarat, ha tartózkodik az erkölcsi korlátok megsértésétől. Az erkölcsiség szubjektív oldalon önáradás az erkölcsi értéknek. A szubjektív jóság területe az *odaadás* birodalma. Ahol az odaadás megszűnik és a saját „én'^ünk keresése, az önzés kezdődik, ott lépjük át az erkölcsiség korlátait. A tisztaság tehát önáradás, odaadás, a szeretet egy fajtája, mint minden erény.

A szexualitás a maga pszichikai megjelenése, sóvár-gása, megrázó, titokszérű jellege szerint valami metafizikai, nem merőben a tapasztalati világba tartozó tüinemény. A végső dolgokkal, a kezdet és vég örök titok fátyolába burkolt, transzcendentális világával kapcsolatos. Célja és értelme egyfelől az emberi élet kezdete, a születés, más-felől — mint ezt nagy költők és művészek oly sokszor érezték, kifejezték, a biológia pedig oly sok alacsonyabb-

rendű élölényre vonatkozólag megállapította — a szerelem a halállal is titokzatos kapcsolatban áll. Mindez betetőzi a szexuális vonzódásnak valami mágikus, varázsolós jellege. Ámde e ponton egyúttal valami démonikus mozzanat merül fel a szexualitásban, a szent-titokzatosnak és a szégyenletes-titkosnak, az odaadásnak és a legnagyobb önzésnek vegyülete. A szerelmes rajongás odaadó, viszont a tőle hordozott vágy szexuális kielégülés, *Freud-i libido* után, határozottan önző, az „én“ itt önmagát és a magáét keresi.

Ha a szerelem nem emeli a szeretőt önmaga fölé, úgy a vágyódó gerjedelem az embert teljesen önmagába zárja be. A tisztálatlan, önző gerjedelem az embertársat méltóságától megfosztja, mert nem öncélt lát benne, hanem a saját élvezete eszközét, tárgyat, melynek ára van (Kant). Csak az önatadó szerelem szűzi, tiszta, mely a másik személy *tiszteletét* tartalmazza, annak méltóságát meg tudja védeni. A szexualitás önatadó szerelemmé nemesíthatő, megtisztulhat, mert a végtelenre-törekvés egy formájává, erkölcsi tényé lehet a *házasságban*, két személy *selbont-hatalan* nemi életközösségeben. Ekkor a szexualitás többé nem egyedül mulandó gyönyörre törekszik, hanem végéredményben örök kapcsolatba illeszkedik bele.

A mértékletesség minden testi szükségletet, tágabb körben minden emberi törekvést csak oly fokig elégít ki, amely fokig a cél: a testi élet, egészség, vagy más érték megkívánja és amennyiben a személyt morális rendeltetésében nem akadályozza, hanem előmozdítja.

A test, mint a lélek kifelé való *aktivitásának* médiuma, a lélek tökéletességehez tartozik. A test és lélek oly kapcsolata ellenben — ami az ember földi életében tényleg fennáll —, hogy a lelket a testi vágyak, indulatok, ösztönök, testi gyönyör és fájdalom stb. befolyásolhatják és hatalmukban tarthatják, etikailag nem kívánatos állapot és a halál e szempontból etikai felszabadulás. A pythagoreusok és Platon az emberiségnak évezredes, általános érzését, sejtését fejezték ki, midőn a testet a lélek börtönének mondották.

Az erkölcs azt kívánja, hogy ne adjuk oda magunkat az érzéki gyönyörnek és épígy ne engedjünk az érzéki fájdalomnak sem. A kétféle magatartás pszichikailag és etikailag mélyen összefügg: a hedonista rendszerint gyáva is a testi fájdalommal szemben. igazán bátor nem az érzéki, hanem a lelki ember. Az érzéki gyönyörrel és fájdalommal szemben való helytállás, néha annak önkéntes gyakorlása: gyönyöről való lemondás, fájdalom önkéntes vállalása, elviselése az *önmegtagadás*.

Az *önmegtagadás* és a tisztaság erénye *szimbólumai* az erkölcsiség mivoltában rejlö *aldozatnak*, az én feladásának, A tisztálanságot ezért általában erkölctelen ségnek is szokták nevezni. A tisztaság mintegy a lékgöre a moralitásnak, nélküle megfül, megfojtódik a szubjektív jóság. A tisztálanság megöli az önérzetet és önzetlenséget, megtöri az állhatatosságot és igazságosságot, megvaktja a bölcseséget, megrothasztja az egész jelemet.

Az *önmegtagadás* gyakorlása nélkül szintén nem tudunk az erkölcsiség követelésének megfelelni. Említettük, hogy az aszkétikus vonás a moralitás mivoltához tartozik,

Úgy látszik, mintha — a test és lélek moraliter hártyos viszonyánál fogva — a tisztaság és az *önmegtagadás* nem is lehetne igazi erény, hanem csak az önuralom fokáig emelkedhetne. A testben ugyanis mindenhalál a működnek az ösztönök, melyek a psziché struktúrájába is behatolnak, párhuzamos lelki létfürmöt nyernek. Azonban a tisztaság oly hősi fokra tud emelkedni, hogy az elképzelhető legerősebb testi vágynak és gyönyör-kilátásnak sem enged. Az *önmegtagadás* hősi fokára is ezzel találunk példát a történelemben, A hősiességhöz pedig — mint kifejtettük — nem elég az önuralom, hanem erény kell. Tehát a tisztaság és az *önmegtagadás* erény: ha a testi hajlandóságot nem is lehet kiölni, azonban az erényes lélek mégsem hajlik a rosszra.

Tisztaság és *önmegtagadás* megfelelnek annak a normatív jellegű etikai eszménynek, hogy a szellem uralkodjék az anyag felett.

## 9. A szerető erények.

Az etikai személyérték mivolta — mint részletesebben is tárgyalni fogjuk — a személy odaadó és bíró szeretete az érték iránt. E szeretet határozma, (1) a bensőség, általános és szerető erény. Az eudaímonia azt bizonyítja, hogy psziché és érték között megfelelés és természeti rokonság áll fenn. Az etikai érték a psziché erejét, harmóniáját, boldogságát, tökéletességét jelenti, ha a psziché az értéket magáévá teszi, önmagában megvalósítja. A psziché mélyén él a vágy, a *platóni* sóvárgás, *erős* az érték után, mely azt jelenti, hogy a pszichének *tetszik* az érték. Ha az akarat is hozzájárul, a sóvárgásból törekvés lesz az érték bírása után, majd nyugvás és örööm az érték birtokában. A jóság bírása azonban a psziché odaadását jelenti a jóság iránt. A psziché akkor bírja a jóságot, ha a jóság bírja a pszichét. A jóság pedig a bensőség folytán veszi a psziché legszűkebb mivoltát birtokába.

A bensőség tehát a psziché szeretetét mutatja az érték iránt és az etikai személyérték általános határozma. Ezt a határozmanyt utolérhetetlen tökéletességgel tartalmazza a keresztény vallásérkölc, kezdve az evangéliumi morál tiszta és egyszerű telítettségtől, valamennyi nagy keresztény moralista életéig és tanításáig. Az evangéliumi példázatok a farizeusok külsőlegességevel ellentében az érzület jóságát kívánják. A tett értéke a szándéktól, a szándéké az egész személytől függ. A tisztálanság nem a szívbe, hanem a szívből jön. Csak a jó fa hoz jó gyümölcsöt. Nemcsak a gyilkosság, házasságtörés, hamiseskü stb., tiltott, hanem a haragtartás, a tisztálatlan gondolat és a képmutatás is. Ahol a kincs, ott a szív. A szív teltsége szerint beszél a száj. Az erkölcsi parancsokat a szeretet foglalja magában.

A bensőség követelménye (2) a *leksi szegénység*, mely szerint a gazdagságtól, vagyontól, annak anyagi előnyeitől lélekben kell elszakadnunk, azokról lélekben, intencióban lemondanunk. Ha a szándék és érzület nem tapad a gazdasági javakhoz, nem abban véli boldogságát,

akkor a nagyvagyonú ember is lehet lélekben szegény. Viszont a gazdasági tekintetben szegény ember is lehet lélekben a szó rossz értelmében gazdag, ha pl. másnak a vagyonára igazságtalanul áhítozik.

A lelki szegénység lényege az, hogy *nem* a mulandó és anyagi javakat szeretjük, nem azokban van életünk, törekvéseink végcélja, azokról a nem-mulandó érték kedvéért lemondunk, illetőleg a mulandót az öröknak rendeljük alá. A lelki szegénység tehát passzívabb általános szerető erény.

Aktívabb megfelelője a lelki szegénységnak az általános szerető erények sorában (3) a *végtelenre-törekvés*. Az erényes ember nem tompa, érzéketlen lelkület folytán igénytelen a mulandó javakkal szemben, hanem, mert igen magasrendű igényei vannak: az *örökre* törekszik. Az etikai bensőség az örökváltozatlan érték birtoklása. Midőn a jóakarat az etikai értéket választja, az örökváltozatlant becsüli többre a mulandónál és „részedesik“ az örökök, feltétlen jóságban. Az erkölcs „*sub specie aeternitatis*“ való cselekvés. — Minthogy a *végtelenre-törekvés* mivoltából „meglátszik“ az etikai érték egy objektív jegye (az örök-változatlanság), azért az objektívebb erények közé tarozik.

A rosszakaratnak ellenben célja és indoka mindig valamely mulandó dolog, illetőleg a *semmi*. A gonoszság minden megyilvánulásában a hiányra, ellentmondásra, negatívumra irányul. A gyilkosság, bosszú, irigység, káröröm más kisebbítésének, pusztításának intenciói. A kévvágyság és mértéktelenség a futó pillanatot, a mulandót célozza. A *hazugság* a lét fótámaszát, az igazságot tagadja és veti meg. Az öngyilkosság gőge akkora, hogy magát a személyt is pusztítani törekszik, mert tárgyilag, létfében nem önmagától függ.

Ennyiben a rosszakarat nemcsak pusztítás, de tágabb értelemben mindig öngyilkosság is. Önellentmondó, mert a *semmi*, mint cél, céltalanság. A gonosz életének nincs célja. A gonoszság önellentmondása azonban rombolja, öli magának a személynek értelmi, *gondolkodó* termesze-

tét is. Mint gyengeség, rontja az *akaratot*. Mint sivár unottság és kétségbeesés, mely csak dühöt és kéjt ismer, öldökli az *érzelmi* világot, A gonoszság lelki öngyilkosság, destrukció kifelé és befelé,

A gonosz oly göögös, hogy csak önmagát, mint szubjektumot akarja, A tárgyi világot és önmagát is, mint tárgyat, pusztítja: mindenről, ami nem az „én“, megvetőleg elfordul, illetőleg mindenre megsemmisítő célzattal irányul. Az ilyen akarat a semmiről, a hiányra irányul, olyasvalamit akar elérni, aminek a mívoltához az enyészet hozzátarozik, „Malandó“ annyi, mint: „előbb-utóbb megszűnő“, ezért a rosszakarat a mulandót választja a végtelelenséggel szemben,

Bensőség, lelki szegénység és végtelenre-törekvés általános szerető erények, melyek a többi általános erényhez szükségesek, azok mivoltát kiegészítik,

A specifikus és szerető erényeket, a szeretet fajait külön-külön és részletesen fogjuk tárgyalni. Bár tágabb értelemben minden erényt, szűkebb értelemben a specifikus és szerető erényeket illeti csak meg a „specifikus szeretet“ elnevezés, mert erő és áldozat teljesen kiegyenlített, új egységet jelent bennük: ép a szeretetet.

Előbb azonban el kell végeznünk a szubjektív jóság leírásának centrális feladatát: a szeretet szintetikus erényének redukálását az erények eddig elvégzett általános leírásából és osztályozásából.

## 10. A tökéletes (szintetikus) szeretet.

Tapasztalható, hogy az emberi szív sóvárogja a szeretetet, a kedély életszükséglete, hogy szeressen és szerezzék. Mégis nehezen tudunk válaszolni arra a kérdésre: *mi a szeretet?*

Ismerrük a szeretetnek sok különféle tulajdonságát, de az egyes immanens határozmanyok magukban még nem tartalmazzák a szeretet legszűkebb mivoltát.

Mondhatjuk pl., hogy a szeretet szimpátiája, együtt-

érzés: örülünk és boldogok vagyunk, ha tudjuk, hogy a szeretet személy örtü és boldog, fáj nekünk, ha szomorú.

A szeretet kétségkívül szimpatia *is*: de a teljes szeretet nemcsak szimpatia, több annál. A pusztta szimpatia tartózkodóbb, hűvösebb, mint a szeretet, nem annyira odaadó. Várakozó álláspont, nem végleges állásfoglalás, hanem oly állapot, amelyből még ezután lesz valami: talán szeretet, de lehet, hogy ellenszenv. Ha szimpatiánkban csalódunk, nem fáj annyira, mint ha szeretetünk csalódik. A szimpatia nem kívánja annyira a viszonázást, mint a szeretet: nem függ attól boldogságunk, hogy viszonozzák-e? Józanabb a szeretetnél,

A nagy *Stagirita*<sup>13</sup> meghatározása szerint: szeretni annyi, mint valakinek jót akarni. A szeretet azonban több, mint jóakarat: *vágyakozom* is arra, akit szeretek és *bírni* óhajtom. Ha valakit szeretek, vagy azt akarom, hogy én legyek hasonló öhözzá, vagy őt akarom magamhoz hasonlóvá tenni: közösséget, összeolvadást akarok. Nemcsak jóakarat, de vágy, hasonlóság és birtokviszony is a szeretet,

*Aquinoi Szent Tamás* ép a vágyban, hiányérzetemben, a szerető személy természetét *kiegészítő*, annak megfelelő lényivel való *egyesülésben* látja a szeretet alapját, A szeretet egyesülés a szerető alany és a 'szeretett tárgy kölcsönös megfelelése, rokontermészete<sup>14</sup> folytán, "Kezdte a tárgy képzete és fogalma: *ideája*, mely *tetszést* vált ki: az akaró és vágyó tehetséget megragadja és szimpatiát kelt, A tetszést követi a vágy és törekvés a tárgy bírása után, majd nyugvás és örööm a tárgy birtokában. Személyekkel szemben a birtoklásvágyhoz *jóakarat* is járul, így a szeretet kétféle: élettelen tárgyakkal szemben *amor concupiscentiae*, személyek iránt *amor benevolentiae*!"

E, különben gyökeréig ható, jellemzésből nem domborodik ki elégége, hogy a szeretetben nemcsak a tárgy,

<sup>13</sup> Eth. Nic VIII. és IX.

<sup>14</sup> S. Theol I. q. 5, a. 1. c.

<sup>15</sup> S. theolog. I. 2. q. 29. a. 2.

vagy személy birtoklását, hanem önmagunknak a szeretett személy faltaival való *birtokbavételét* is: a kölcsönös bírást akarjuk. Ha valakit szeretünk, annak odaadjuk önmagunkat, rendelkezésére bocsájtuk „én“-ünket, melyről az ő számára lemondunk, hogy a másik „én“-je érvényesüljön és foglaljon teret mibennünk. A nagy szeretet önfeláldozás és odaadó önzetlenség. A szeretett lény akaratát a saját akaratunknak élébe helyezzük. Úgy véljük tehát, hogy Szent Tamás leírása a szeretet önfeláldozó, lemondó jellegét, az önzetlen elemet nem tüntette fel a birtokló és élvező mozzanattal szemben egészen egyenlőnek. Ily módon az a veszély fenyeget, hogy a szeretet fogalmát túl tágán értelmezzük és egyszerűen a conaf us-szal: az érvényesülési vággal és törekvessel azonosítjuk.

A pusztá vágy a hatalom egyoldalú gyakorlására irányul, a szerető vágy viszont kölcsönös odaadásra.

A szeretet *nem* egyszerű önzés és élvezet, bár birtokolni is kíván. De *nem* is tiszta önzetlenség, mert tárgya nem ellenszenves és visszatetsző, hanem *tetszik* a szerető személynak és boldog, ha birtokolja. Az önzés a gyönyör, vagy a hasznat célozza. Az önzés tárgya csak eszköze a hédonisztikus, vagy utilitarisztikus célnak. A szeretet tárgya nem eszköz, hanem cél. A szeretet mindenjárt és mindenig a célnál van: ennyiben nem önzés. Azonban a teljesen érdek nélküli, *esztétikai* tetszés sem szeretet, mert a szeretetben a tetszéshez birtoklási vágy is járul. ,

A szeretet túl van az önzés-önzetlenség, gyönyör-fájdalom, érdek-érdeknélküliség dualizmusain, mert mindenek kiegjenlítődése. Ez okból nem vezethető le a szexualitásból sem, mert ennek célja biológiaileg a fajfenntartás, szubjektíve az élvezet. A szeretetnél ellenben a szeretett személy *öncél*. A szeretet megfelel a személy méltóságának, a szexualitás tárggyá, eszközzé alacsonyítja azt le. A szexualitás biológiai kiegészülés, azonban a kiegészülésnek sok más fajtája is lehetséges, a szeretet pedig ezenfelül *több* is, mint kiegészülés.

A szeretet nemcsak értékelés, vagy ismerés, meri nincsenek logikai feltételei és szabályai, melyek megkötnék.

Szabadabban és közvetlenebbül határozza meg tárgyat, mint az ismerés és az értékelés, mely kritériumokhoz és mértékhez kötött.<sup>16</sup>

Viszont a szeretet nem engedi meg a teljes szubjektivizmust, az alany monizmusát sem, hanem ép alany és tárgy dualizmusát kívánja. A tárgy objektív határozniainyaí nem determinálják annyira, mint az értékelést és az ismerést, de *valamiféle* tárgyának kell lennie: a semmit nem szerehetjük.

A tárgy szükségességét és nem-közömbösséget mutatja, hogy akit szeretünk, annak objektív képét és fogalmát; a valóságot tudatunkban, a szeretet kívánlmai szereint, gyakran megváltoztatjuk, /

Előfordul, különösen ifjaknál, az erős és homályos vágy, szükséglet a szeretet után tárgy nélkül is,<sup>17</sup> ez a sóvárgás azonban ép a szeretetre *alkalmas* tárgyat keresi. Viszont a tárgy nem elég magában, hanem szükséges a személy készsége is a szeretetre. Szükséges előzetesen a tárgyatlan vigy és törekvés, *conatus*, mintegy a szeretet előhangja, bevezetése, mely megragadja a lelket és már kész a szeretetre.

A szeretet alany és tárgy kettősséget, bár ezek összeolvadasi, egyesülési törekvését, de mégsem monizmusát kívánja. Schopenhauer félreismerte a szeretet és részvét lényegét, mikor a szeretetet, mint részvétet, minden lény metafizikai egységére, a hindu „az vagy te!“ monisz-tikus gondolatára vélte visszavezethetni, A szeretet először is több, mint részvét, szímpátmia. Azután meg a szímpátmia nem azt jelenti, hogy a másik személy fájdalmát én, vagy én is érzem, nekem, vagy nekem is fáj az. Ez kevesebb, mint részvét, számos esetben az ellenkezőjét, a kárörömet váltja ki. Sok ember a közös bajban annak örül, hogy „legalább a másiknak sincs jobb dolga“. A részvét állásfoglalása ellenkező: *nem nekem fáj, de mégis szomorkodom* miatta, *vigasztalni és enyhíteni vágyom a más baját*.

<sup>16</sup>G. Simmel: *Fragm. über die Liebe. „Logos“* X/I. 1931.

<sup>17</sup>Simmel, i. m.

Önmagam iránt *is* erezhetek ugyan részvétet és magamat is kell szeretnem, de nem csak és nem elsősorban magaitat.

Szeretet és értékelés megegyeznek abban, hogy *bensőségesek*: a tárgynak egész mivoltára, nem akcidens tulajdonságára, hanem esszenciájára irányulnak. A szeretet azonban kettős bensőség: a szeretetben valamit, vagy valakit a maga mivoltában és egész lelkemmel megragadok és nem engedek el. A személy egésze irányul a tárgy egészére.

A szeretet nem lehet más lelki jelenségek és diszpozíciók mozaikjából összerakni, mert nem *egy* képességeinkkel, hanem egész személyünkkel szeretünk. Meddő vita arról beszélni, hogy akarat-e a szeretet, vagy érzelme-e, vagy esetleg ismerésben is nyilvánulhat-e? A szeretet az egész szerető személy. Gondolkodásunkat, érzelminket és akaratunkat mindenestől birtokába veszi a szeretet személy. Csak annyiban leginkább *akarat* a szeretet, amennyiben az akarat a legszűkebb „én“, a végső forum annak eldöntésekor: mit választunk, mivel azonosítjuk magunkat?

Minden igazi szeretet új ember születése és a régi ember halála. Ha szeretek, más ember vagyok, mint az előtt, mert az „én“ legbensőbb természete, nemcsak egyik, vagy másik oldala szeret. A szeretet lelki megújhodás és kibontakozás. Akivel szeretünk folytán azonosítjuk magunkat, arról úgy érezzük, hogy örökre és feltétlenül azonosulnunk kell vele szubsztanciális „én“-ünk érdekében. Ezért Szent Ágoston abban látta a boldogságot, hogy bírjuk azt, amit szeretünk.

Szent Ágoston szerint<sup>18</sup> a szeretet valaminek önmagáért való akarása. E meghatározás mély és annyiban helyes, hogy amit szeretünk, annak létét és bírását feltétlenül akarjuk. A szeretet feltétlen akarás.

Azonban e meghatározásban benne szunnyad a definícióban mégis elhanyagolt mozzanat: ha feltétlenül aka-

<sup>18</sup> Aug, De div. quaest. 83, q. 35,

runk, akkor akaratunkról a feltétlenül akart tárgy számára lemondunk, akaratunkat a tárgy birtokába bocsájtuk, alávetjük. Nemcsak a tárgy létet és birtokát, hanem önmagunk odaadását: a kölcsönös birtoklást akarja a szeretet.

Gyakran beszéltünk eddig a szeretet *tárgyáról*. Most azonban meg kell állapítanunk, hogy az igazi szeretet tárgya mindig — egy másik személy, A tárgynak nincs birtoka, ezért nem vehet bennünket birtokába. Az élettelen tárgyat nem boldogíthatjuk, akaratát nem teljesíthetjük, néki jót nem akarhatunk, magunkat nem adhatjuk oda. Viszont a tárgy sem válhatik a szeretetben oly benső birtokunkká, mint a személy, mert nem képes víszontszerestre, önzetlen odaadásra. Ha az erény lényege a szeretet, akkor mondhatjuk, hogy az erkölcsös ember személyhez méltóan viselkedik, mert embertársát is személynek tekinti; az erkölctelen pedig úgy viselkedik embertársaval, mint tárgy áll a tárggyal szemben. Az erkölctelen-ség a személy lerombolása, lesüllyedés a tárgyi világba.

Az élettelen tárgy iránt a szeretetnek csak rudimentumait: tetszést és birtoklás vágyat érezhetünk.

Eddig azt vizsgáltuk, hogy mi *nem* a szeretet. Az egyes meghatározási kísérletek kritikája azonban hallgatólag fel kellett, hogy tételezze a szeretet pozitív lényegének az ismeretét. Hogy mi *nem* a szeretet, azt csak az esetben mondhatjuk meg, ha azt is tudjuk, *mi* a szeretet? Az eddig mondottak között előfeltevésként ott lappangott, a kritika tartalmában benne rejlett a szeretet mivoltának meghatározása, melyet most reduktíve tudatosan is megfogalmazhatunk.

*A szeretet két személy bensőséges és korrelativ birtokviszonya.*

E meghatározás kimondja (1), hogy a szeretethez két személy kell. Az önszeretetben ontológiaileg ugyan nincs meg, de értelmileg megvan a dualizmus: szeretem magamat, jót akarok magamnak. — Fontos körülmény továbbá, hogy a szeretet csak személyre vonatkozhatik.

*A (2) birtokviszony jelent [a] lelki mefragadást és*

(6) fogvatartást, (c) hasonlóságot, [d] egyesülést és összeolvadást, (e) kiegészülést, ezáltal (f) boldogságot, [g] önnagunkból „kiömlő”, lemondó és önfelaldozó odaadást; akarati alávetést és jóakaratot, sőt [h] önmagunk sajátos ajándékozását is.

A (3) bensőség abban áll, hogy az egész személy szereti a másik „én”-jét.

A (4) korreláció nemcsak kölcsönösséget, hanem azt jelenti: minden a két alany annyiban lesz birtokosa, amennyiben birtoka is a másiknak. A korreláció tökéletességének minden esetben fokozatai lehetségesek, a szerint, hogy a szeretet minden tökéletes, mennyire valósítja meg immáns határozmanyait. Csak az önzetlen és boldog szeretet a jól kifejtett, mert csak így valósul meg a szeretet egész mivolta és minden határozmanyája, a korreláció is. I

Többé-kevésbé azonban minden szeretet tartalmazza a személy odaadásának és birtokló állapotának korrelációját. Ha a másik személy nem szeret minket, hiábavaló és létre sem jöhetsz egészen a mi odaadásunk, mert nem tudja szeretetünköt boldogítani és magunkat birtokba vétetni. Ez csak úgy sikerülhet, ha ő is szeret, vagyis öt bensőleg bírjuk. Birtok csak úgy lehet, ha birtokló is vagyok. Más oldalról pedig, az odaadás is már bizonyos hasonlóságot, akarati azonosulást és követést, Összevaldásig menő lelki „közellétéit”, tehát bizonyos fokig bírást jelent.

Ez a bírás-odaadás, mint korrelativ kiegyenlítettség, a szeretet pszichológiai vizsgálatából is sejthető. A szeretet, pszichológiailag tekintve, pozitív érzület, azaz tárgaval szemben kedvező, előmozdító, fejleszteni törekvő. De ép e sajátságos igenlési aktus folytán úgy érezzük, hogy a szeretett személlyel lelkileg, bensőleg egyesülünk.<sup>19</sup> Szeretetünk bensőleg közelebb visz ahhoz és annál van, akit szeretünk.

A tökéletes szeretetet, mint a kölcsönös bírás teljes korrelációját és a szeretet összes határozmanyait mármost

<sup>19</sup> Kornis Gyula: A lelki élet. III. 1919. 228—229. 1.

a szubjektív jóság középponti lényegében: a személynek az etikai érték iránt élő szeretetében találjuk meg. Az eudaimonia azt bizonyítja, hogy psziché és érték között megfelelés és természeti rokonság áll fenn. Az etikai érték erő, fejlődés és boldogság, ellentéte gyengeség, diszharmonia és boldogtalanság.

A psziché mélyén lappang az etikai érték eszméje és a sóvárgás az érték után. A léleknek *tetszik* az érték. *Platon Symposion*-la megragadóan írja le a sóvárgást, az eros-t a jóság ideája után. E sóvárgást lángra lobbantja minden, ami „emlékezett” az etikai értékre. *Goethe* mondja, hogy a moralitás intuitív, minden emberrel többé-kevésbé vele született. Nagy fokban azonban egyes kiválgó személyek cselekedetei és belátásai morálisak. Ezek szép tettek és tanítások által benső világuk magasztosságát mutatták, ezáltal az emberek szívét megragadták és követésére bírták. — Ha az akarat is hozzájárul, a sóvárgásból törekvés lesz az érték után, majd lelki megnyugvás és örööm az erény birtokában. Az erényessé-válás a szeretet keletkezésének jellegzetes szimptomait mutatja.

Az erények összege és lényege pedig maga a tökéletes szeretet.

Ha ugyanis az erőt kifejező, tisztelő és szerető erények közös lényegét keressük, először is észrevesszük azok *hensőségét*, majd pedig azt a körülményt, hogy az erényesség, a szubjektív jóság mindig bizonyos *korrelációt* jelent. Milyen határozmanyok korrelációját? Az erő korrelációját az áldozattal, az érték iránti *odaadás* korrelációját az érték benső *birtokával*, megvalósulásával.

Az erkölcs áldozat a megsemmisülésig és erőkibontakozás a végtelenségbe. Önzetlenség folytán önkifejtés; lemondás folytán gondozás. Önalárendelés és szabadság; aszkézis és eudaimonia; önmegttagadás és harmónia; feltétlen önmegtartóztatás és feltétlen akarás; gáncstalanság és telítettség. Az etikus élet lelki újjászületés lelki önelvezítés útján: a megújhodott lélek azonban nem önmagának és szinte nem is önmaga él már, hanem a jóság élőbenne.

Az etikai érték feltétlen önátadást, a saját önkényünkről, akaratunk feletti rendelkezésről való lemondást követel. Ezáltal megvalósul a pszichében és így etikai érték és psziché egymás birtokosává lesznek. Az érték bírja a pszichét (a psziché az érték rendelkezésére áll) és a psziché bírja az értéket (az érték pszichikai megvalósulása; a psziché „részeseidése“ az értékben),

*A pszichének és az értéknak ezt a bensőséges és korrelatív birtokviszonyát tökéletes szeretetnek nevezzük,* mert a szeretet lényegét és minden immanens határozmanyát tartalmazza. *A szubjektív jóság szintetikus lényege a tökéletes szeretet,* mint az erő és áldozat egysége, A tökéletes szeretet az érték lelki megragadása és fogvatartása, hasonlóság, egyesülés, összeolvadás az értékkel, kiengészülés és ezáltal boldogság, lemondó és önfeláldozó odaadás, akarati önalárendelés, az érték feltétlen akarása.

A tökéletes szeretet szintetikus, mert az erények összegét jelenti. Ha a szintetikus szeretet megvan, akkor minden erény megvan; a tökéletes szeretetből minden erény levezethető, mert az erények központi mivolta és kritériuma. Az általános erények viszont a jóságnak külön-külön nem teljes mivoltát, csak egy-egy határozmanyát jelentik, bár egymást feltételezik és így korrelatív egységük: a szeretet felé kívánnak kiegészülni,

A szeretetnek nem a gyűlölet a teljes ellentéte, hanem inkább a *gőg*, mely a közönyhöz tán közelebb áll, mint a gyűlölethez, A gőg ugyanis az akarat önmegtartása, a szeretet önátadásával szemben, A gyűlölet ennek csak egyik faja: ellenséges, megsemmisítő érzület a jóakarat helyett. A kéjelgés, a hazugság époly gőg, mint a gyűlölet és „objektív“ megfelelője, a gyilkosság, A gőgben a személy és az akarat megtartja önmagát, vagyis nem szolgál, nem fejleszt, nem mozdít elő semmit, illetőleg csak a semmire: hiányra, mulandóságra, pusztításra és eredménytelenségre törekzik. Ennyiben közöny, míg a moralitás — mint láttuk — érdeklődés, résztvevés és fogékonyiság. A szeretet örül, vagy könnyezik, csak közömbös nem tud maradni.

A gyűlölet a gőgnek csak egy faja: a *pusztító* gőg. Sok esetben még a szeretet szikráját rejtegeti: küzdelem a szeretettel, visszájára fordult szeretet. Még nem „tökéletes“ gőg.

Az egyes erények — mivel a szeretet specifikus módjai — nem csupán feltétlen formális, hanem feltétlen etikai értékűek, bár magukban minden esetre hiányosak, egyoldalúak, még nem gáncstalanok. Teljesen téves pl. az a vélekedés, hogy a bátorság, az alázat, vagy a következetesség lehet gonosz is, ha t. í. gonosz célra törekedik. A következetesség az erkölcsstelenségnél nem lehet sajátja, mert erkölcsstelenség annyi, mint következetlenség: a céltalanság „életcélja“. Márpédig minden erény következetesség, állhatatoság: az alázat és a bátorság is, tehát ezek sem lehetnek gonoszak. Az erény nem lehet gonosz, bár önmagában, mint egyes elszigetelt erény, még nem gáncstalan.

A gonosz, mint olyan, lehet vakmerő és szemtelen, de nem lehet bátor; lehet makacs és megátalkodott, de nem következetes és állhatatos; lehet szolgalelkű, de nem alázatos. A bátorság, állhatatoság, alázat ugyanis a psziché odaadását, önzetlen önfeledtségét, tehát a szeretet egy módját jelentik. A szemtelenség, megátalkodottság és szolgalelkűség ellenben az önző, önmegtartó gőg módjainak felelnek meg. — Viszont egyes erény még nem gáncstalan: birtoka nem akadályozza meg a pszichét másirányú helytelen tettek elkövetésében.

Gáncstalan egyedül a szintetikus erény, a szeretet, mely helytelen cselekvéssel össze nem fér. Heve eléget minden, ami nem odaadás és nem jó. A szeretetnek ezt a legtágabb jelentésű tisztaágát gáncstalanságnak nevezzük.

A gáncstalanság aktívabb megfelője a *teltség*, melyet az evangéliumok gyakran említenek. A jóság az érzület és a személy tartalmi telítettsége, a szeretetnek saját-szerű elégségesége mindenirányú jóra és diffuzív túl-áradása.

Végül a szeretet „nagyszellembű“, *nemes*: a rosszat, mint aljasat, kicsinyt és alacsonyt zárja ki a pszichéből.

*Nemes csak a szeretet.* Benne „él“ a szubjektív jóság. Ha nincs szeretet, megsemmisült az igazi moralitás. A szeretet nagylelkűségét, nemességét bizonyítja ajándékozó jellege, mely megfelel a teltség diffuzivitásának.

Gáncstalanság, telítettség és nemesség megfelel a tisztteletnek, erőnek és szeretetnek a tökéletes szeretet egységenek fokán. Ezzel szemben a gög a tisztátalanság, üreség és aljasság mozzanatait mutatja.

Ha az általános erényeknek a tökéletes szeretethez való viszonyát szemléljük, felmerülhet az a kérdés, hogy melyiknek van a „legfontosabb“ szerepe a szubjektív jóság kialakításában?

Ami az erényt az erény fokára emeli, az egyes elszigetelt jócélekedetekkel szemben, az az állhatatosság. E szempontból az állhatatosság a legfontosabb erény, mely a szubjektív jóságot biztosítja. Aki csak néha jó, az még nem igazán jó ember.

A normatív érték szempontjából viszont a következetesség az első az erények között.

*Szubjektív* oldaláról tekintve, a lelki béke, öröm, az eudaímonia az erény végső értelme és indítéka.

Ha azt a célt tekintjük, hogy minden alkalmat és eshetőséget konkrét módon kihasználunk a jótetteknek minél nagyobb számban való véghezvitelére, úgy a bőlcsegé erénye a legközelebb szükséges.

Az emberi együttélés legfontosabb erénye specifikus és szerető: az *igazságosság*.

Hasonlókép fontos, de nemcsak a társadalom szempontjából, hanem a személy szeretetének, tehát értékének biztosítása céljából is, egy másik specifikus és szerető erény: a *felebaráti szeretet*. A felebaráti szeretet a legjobb módszer a tökéletes szeretetben való általános előrehaladáshoz is, mert gyakorlása szükebb értelemben szeretetgyakorlat,

A *hit* és *remény* az erkölcsi belátás szempontjából fontosak, ezenkívül nagy erőforrások.

Az egyes erény felfokozása szempontjából fontos a *hősiesség* specifikus erénye.

A psziché fejlődésével ellenben a tevékenység áll a legszorosabb kapcsolatban. Ugyanebből a szempontból fontos az alázat is.

Az erkölcsi életre legjellemzőbb a *bensőség*.

Az erényeket *férfi* és *nő* egymárt hivatott megszerezni és minden a két nem számára egyformán szükségesek. Mivel azonban férfi és nő szellemi természete is különbözik egymástól, valószínűleg az erények birodalmába is különböző úton és oldalról hatolnak be. A férfi természete inkább a gondolkodás, a nőé inkább az érzellem. Ez okból, úgy látszik, a *férfi* legfontosabb erényei inkább a következetesség, a *nőé* inkább az *alázat* irányában keresendők. A férfi erő által tanúsít áldozatot, a nő áldozat által erőt. A férfi bölcs, a nő engedelmes.

## II. Szeretet és misztikum. Metafizikai szempontok.

A moralitás *metafizikai* szempontból a psziché erőgyarapodása és *fejlődése*, ami *pszichológiai* területen mint nagyfokú benső és nagyfokú külső tevékenység kiegyenlítettsége mutatkozik.

Az etikus ember teljesebb és gazdagabb életet él, mint az átlagember. Őbenne bontakozik ki az emberi természet teljessége, más ember hozzájápest töredékes, félbenmaradt lény. Az erényes psziché sokoldalú, intenzív és ki-egyenlített, az átlagember közepes és egyoldalú. Egészséges, erős, igazán „emberi“ csak az etikus lélek, amit a népnyelv az „emberséges ember“ elnevezéssel jelez. Finomság és erő egyesülnek a moralitásban. Másokhoz viszonyítva, az erényes ember bír ki legtöbbet, ő tud legjobban figyelni, elmerülni, cselekedni, sokat produkálni. A szentek élettörténetéből pl. tudjuk, hogy rejtélyesen sokat, tíz emberre valót is tudtak egymaguk dolgozni testi és szellemi téren egymárt. Az etikus embernek élénk az érzelmi és képzeleti világa. Tudatos és logikus, de az összefüggéseket megérzéssel is felismeri. Eszményi, de elérhető célokért küzd. Kifelé nyugodt, jóságos és szigorú,

befelé, elméjében világos és mozgékony. Mélyen érez és gondolkodik. Lélekjelenlétéét, higgadtságát igen heves fel-indulás közben is megőrzi. Mások tetszését és szeretetét megnyeri és mély benyomást kelt: kezdetben megdöbbent és zavarba ejt, de ezt a benyomást később mély meg-illettődés és megváltozás követi. Életét gyakran hősi önfeláldozással fejezi be.

Röviden: az etikus élet *fejlődik* egy magasabb, neme-sebb életforma és színvonal felé és e fejlődés lényege erőgyarapodás.

Ez az erőgyarapodás annál rejtélyesebb, mert csakis az akaratunkról való lemondás, az áldozat útján juthatunk *hozzá*. Az „én“-nek meg kell bensőleg halnia, hogy élhessen. Az önfeledtségben rejlik a legnemesebb önkifejtés. Akik elveszítik Önmagukat, megtartják önmagukat. Akik pedig megtartják önmagukat, elvesznek.

Az erőgyarapodás nem származhatik a személy pszichológiai struktúrájából, merthiszen akkor nem volna a személy erőinek *gyarapodása*: magának a struktúrának is nemesedése és fejlődése. A moralitásban rejlö erő az emberi természet *feletti*, *misztikus* forrásból: az etikai ősértekből ered,

A szeretet ereje misztikus jellegű. Ez okból minden nagy moralista, kivétel nélkül, vallásos, A szeretetben rejlö erő *morális Isten-bizonyíték*, mely az erőtöbbletről annak természetfeletti, végtelen erőforrására való reduktív logikai lépésben áll.

Az etikus ember továbbá a *jóságot*, az értéket önmágnál végtelenül becsesebbnek, maga felett állónak értékeli. Ez esetben azonban logikusan voltaképen nem gondolható, hogy önmagunk ereje elég lesz az önmagunk fölé emelkedéshez. Viszont reméli és tapasztalja, hogy a *jóság* kegyelmesen leha'jol hozzá és magához emeli őt, A szubjektív jóság hit, remény és szeretet, ezért misztikus mozzanatot is tartalmaz. Az erényességhöz *kegyelem* szükséges. A kegyelem a kereszteny tanítás szerint benső és természetfeletti adomány, mely szükséges és segít az eré-

nyékben rejlö lelki megújhodáshoz, de nem kényszerít a jóra: az akarat szabadságát nem szünteti meg.

Alacsonyabb fokról magasabb fokra: gyengeségből az erő állapotába az alacsonyabb fokon lévő a saját erejéből feljutni képtelen. Hasonlatképen a geometriai vonalat és pontot tekinthetjük. A pontokat akármennyire halmozuk is, vonal nem alakul ki. Hasonlókép vonalaknak akármilyen nagyszámú halmaza sem ad kétméretű síkot, sem síkoké testet. Ellenben a vonal „felveheti“ magába a pontot (két vonal metszése), a sík a vonalat (két sík metszése) stb.

A moralitás, mint magasabb életszínvonal felé való emelkedés és erőgyarapodás, csak természetfeletti segítséggel történhetik, valamint a fizikai világban sem emelkedhetik, a szó térbeli értelmében, a test csak a saját immanens energiája segítségével. A tökéletes szeretet így a misztikummal jut benső kapcsolatba.

„Jó“ és „rossz“ fogalmaiban van misztikus elem. Az erények lenyúlnak létünk gyökeréig, az etikai tárgy érték pedig *kozmicus* természetű, mert átnyúlik minden lehetőséges normaszférába, azt magára vonatkoztatja és a maga körébe vonja bele.<sup>20</sup> Az erény és a bűn továbbá a személyek világában misztikus küzdelmet vív, mely a bátortalanul szemlélő érzelmet a határtalan emelkedés, vagy sülylyedés perspektívája elé állítja. A szeretet, mint áldozat, összezű és megsemmisít, mint erő és eudaimonia, felemel és megtisztít, egészen az elragadtatásig.

A szubjektív jóság kétféle módon érintkezik a misztikummal, amint e szónak: misztikus, szintén kettős jelentése van: egy tágabb és egy szűk.

Tágabb értelemben misztikus minden, ami az emberi megismerőképesség számára *transzcendens* és mégis valamikép tudomást, vagy sejtést szerzünk róla. Szűkebb értelemben misztikus Istennek és benne a világnak egységes, szemléző lelki megragadása és bírása: az „összeolvadás“ velük.

<sup>20</sup> V. ö. B. Bauch: Zur Phänomenologie des sittl. Bewusstseins. „Logos“, 1928/1.

A szubjektív jóság a szó tágabb értelmében misztikus elemet tartalmaz, mert mostani életünknel és a térben megismerhető, földi világnál magasabb, szellemibb, eszményi világba nő bele. Az életnek merőben fizikai és fisiológiai értelmével szemben, az érték világának felsőbb ideális és örökváltozatlan szférája új életértelemhez, célokhoz, minőségekhez és mértékekhez emeli a pszichét. Az etikai érték egyesíti a lélek individuális lényegét az egyenfelettivel és transzcendenssel, megszabadítja az „én“-t önmagától.

A szubjektív jóság a szó szükebb értelmében vett misztikussal is szoros kapcsolatban áll, mert az extatikus Isten-bírához vezető út. Igaz, hogy a moralitás útján sem mindenki juthat el ebben az életben a szükebb értelmemben misztikus „önmagából-kilépésig“, csak az, akinek ezenfelül különleges tehetsége van a misztikus látásra. Az erényességhoz épen nem szükséges és annak nem is fokműrője a misztikus életben tett előrehaladás. Viszont azonban a misztikus látásra való képesség mellett szükséges az erényesség és ezen belül nemely erény fokozott gyakorlása is a valódi extázis eléréséhez. A lelki szegénység felfokozása, az erényességen belül rejlő lemondás, áldozat, odaadás juttatja el a misztikus személyt az Isten-bírás állapotába.

A misztikus Isten-bírásnak és a tökéletes szeretetnek lényege teljesen azonos. A tökéletes szeretet: érték és psziché benső és korrelativ birtokviszonya. A misztikus személy elszegényíti, kiüríti lelkét a szubjektív jóság bizonyos módjainak felfokozásával, hogy Istenet befogadhassa; lekicsinyíti magát, hogy önmagából ki- és Istenbe beléphessen. Összezúzza és megsemmisíti önmagát, hogy „ösz-szeolvadhatta“, hogy megtisztuljon és felemelkedjék az elragadtatásig. Misztikus személy és etikus személy egyaránt mindenben, ami nem önáradás, a legkisebb akar lenni, hogy a szeretetben lehessen nagy. Az eudaimonia nem más, mint az erény jutalmának, a szemlélő Isten-bírásnak előíze és sejtelme. Misztikában és erényben egyaránt a szeretet ragadja meg egész lélekkel Isten mivoltát; azonban Istenet „fogva tartani“ és „el nem engedni“ csak

a szubjektív jóság képes, szemlélni e földön ellenben csak a misztikus elragadtatás.

A különböző erények és misztika között a *sorrendben* áll. A misztikus személy először a lemondást, a lelki szenegénységet, mint *világtól elforduló* irányt, felfokozza magában, de Isten elérése után szeretettel újra a *világ felé* fordítja tevékenységét. Istenben ugyanis a mindenből is» mint Isten szeretetének tárgyával, szeretőn „összeolvadt“. — Az etikus ember pedig szerető tevékenységevel inkább a világ felé fordul, hogy ezáltal elérje Istent.

A mondottakban sok volt az analógiát, hasonlatot, metaforát, képet és szimbólumot tartalmazó kifejezés. Azonban a misztikus elem, ép az emberi megismerést transzcendáló természetenél fogva, nemcsak, hogy nem érzékelhető, hanem sem filozófiai, sem más módon alkalmazott fogalmakkal le nem írható.

A misztikusok Istenet gyakran a „sötétség“, „alkony“, „csend“ szavakkal jelölik. Isten elérése ugyanis az érzékek alkonya, az ész felfoghatatlan „sötétsége“, a világ földi hangainak csendje. *Rilke*, a misztikus vallásosság költője, Isten felfoghatatlanságát, határtalanságát a *sik-ság*, a *tenger*, az *erdő* képeivel fejezi ki.<sup>21</sup> Mindamellett Isten a tudat oly erővel, oly kétségtelen bizonyossággal és evidenciával képes felfogni, hogy Istenben a saját „én“~jének és a világnak létalapját pillantja meg.

Ez okból a misztikumról csak jelzések, hasonlatok és szimbólumok segítségével beszélhetünk, melyek emlékeztetnek tárgyukra, a nélkül, hogy ábrázolnák és jelentenék azt.

A misztikumnál a filozófiai kutatásnak és általában az emberi megismerésnek és fogalmi közlésnek a *határára* jutottunk el. Csak annyiban érintettük ezt a tárgyat, amennyiben a szubjektív jóságból közvetlen kitekintés nyílik reá, amennyiben a szeretetből „meglátszik“ a misztikum.

<sup>21</sup> A. Faust: Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei R. M. Rilke. „Logos“, 1922. XI/2.

## 12. Szbjektív jóság és normatív etika.

Nemcsak a misztikumra, hanem a normatív etika területére is „kilátás“ nyílik a szubjektív jóság területéről., Erény és norma között megfelelés áll fenn, mert az erény a normákat intencionálja. Az objektívebb erényekből „meglátszik“ a norma.

Természetesen nem lehet célunk e rövid fejezetben a normatív jó egész alapvetését feltárnai. Könyvünk tárgya nem is a normatív, hanem a szubjektív jóság területe. Azonban mégis kötelességünk, hogy az erények többé-kevésbé objektív, normatív mozzanatait ne hagyjuk hasznosítatlanul veszendőbe menni a normatív etika számára, ha normative mégoly töredékesek, hiányosak is, hanem szolgáljunk azokkal a normatív adalékokkal is, ami az erényekben „meglátszik“.

1. A szubjektív jóság mindenekelőtt arra a körülmenyre utal, hogy objektíve jobb a *rend*, a *törvényszerűség* és a logikai *következetesség* a *káosznál*. A normák helyességét azok *rendszerének* harmonikus, következetes, ellentmondás nélküli volta mutatja. *Intramorális érték-konfliktus*, az értékek logikai ellentmondása egymás köztől, vagy következményekben — amint ezt N. Hartmann<sup>22</sup> véli — époly kevéssé lehetséges, mint intralogikaí principiumkonfliktus. Az egyik nem volna értékszerű, a másik nem volna logikus.

Ha pl. az egyik erkölcsi szabály *tilt* valamely cselekedetet, melyet a másik szabály egyébként parancsolna, akkor erre az esetre a parancs nem érvényes. A cél pl. nem szentesíti az eszközöket. A tiltó szabály elsőbbséggel bír a parancsoló felett. Pl. segítenünk kell felebarátunkon, de *hazugság árán*. nem szabad.

W. Lippsnek van igaza, a szubjektív jóságból nyerhető objektív kitekintés szerint, N. Hartmannal szemben, mert az etikai érték formális mivoltát ép a következetes, önmagunkhoz hü cselekvésben látja.

<sup>22</sup> N. Hartmann: Ethik, 1926. 225—250. old.

2. Említettük a normák hasonlóságát a természettudományi törvényekhez. A természet következetes, tehát erkölcsileg tökéletes aktivitás színtere.

Már *Aristoteles* észrevette, hogy a mindenben a dolgok „nem akarnak“ kaotikusak, rosszul rendezettek lenni, hanem a *pythagoreusoktól* is meglátott mérték, harmonia, törvényszerűség érvényesül a világon. A modern természettudományok: fizika, kémia, újabban a biológia is, ezt a görög — majd a középkorban továbbból — *ordogondolatot* felújították és a saját alapjukká tették, ismertartalom és módszer szempontjából egyaránt.

3. Azonban az *ordo*, a következetesség úgy a természetben, mint az etikai érték világában csak formális és nem tartalmi meghatározó. Az *egyedi*, a konkrét elem a törvény által nem nyer magyarázatot a történésekben és az sem látható be, hogy az adott esetben miért ép ez és nem más törvény érvényes?

Minden norma tehát feltesz bizonyos létezőt és annak sajátos természetét és lehetőségeit, amit normál. minden norma továbbá, mivel érvényességének szükségképítését és indokolását nem tartalmazza önmagában, felteszi a *törvényhozó* szabadságát. A normák tehát a létezést normálíák, annak természetéhez alkalmazkodnak és forrásuk Isten szabad akarata, mint etikai ősérték.

Az etikai normákat a hatalommal bíró akaratnak kell betartania, ha nem akar a hatalom értelmével ellentmondásba jutni.<sup>23</sup> A hatalom értelme, mivel a világ része, az isteni világterv. Ezért az etikai normák nem-követése, ha tartós, önmagunk szétrombolására vezet.

A normatív etika főeszménye, úgy látszik, a létezés, mint isteni világterv. „Jó“ az, ami a létezést szolgálja, előmozdíja, tervszerűleg fejleszti.

A „jó“ elnevezés ilyen értelemben, érdekes módon, a valóságtudományokban is előfordul. A valóságtudományok ismereteinek nemcsak logikusnak (egységesnek, kö-

<sup>23</sup> V. ö. Graf A. Apponyi: Macht als Bindung. — Gesetz u. Freiheit. Darmstadt, 1926.

vetkezetesnek), hanem jónak, *helyesnek*: azaz, a *valóság-nak* megfeleloknek, az ábrázolt tárgyi tényállás hű képeinek is kell lenniök.

Ugyanígy mondhatjuk, hogy a normative jó, a cselekvés helyes tárgya is: 1. következetes, *logikus*, ellentmondást nem rejtvő; 2. a létezést szolgálja. A normatív jóság az *igazságnak* és a *létezések* szolgálatában áll.

4. A normatív jóság e mivolta határozott körvonalakban látszik már a szubjektív jóság területén is.

Az *igazság* szolgálata „meglátszik“ a *következetesség*, az *igazmondás* (őszinteség) és a *kultúra* szolgálatának erényeiből.

A szubjektív jóság normative nemcsak az igazságnak, hanem a *létezések* szolgálatát is jelenti. A tevékenység, a pietás és a szeretet a léttel szemben *kedvező*, *fejlesztő*, *segítő* álláspontot jelentenek, A gőg, az akarat önmegtar-tása ellenben *gátló*, *pusztító*, célja a semmi, a lét ellen-téte.

Mivel a létezés fokozható, azért a szubjektív jóság, mint *felebaráti* szeretet, elsősorban a magasabb és foko-zottabb létet: a személyt szolgálja.

A személytelen létezsnél magasabb fokú a személyes, vagyis érző, tudatos és akaró lét, mert a pusztta létezés mellett a lét érzésének, ismeretének és akarásának képes-séget, mint *többletet*, magában foglalja.

A normák követelései minden személyekre vonatkoz-nak, a tárgyi világ a személyek szolgálatának *eszköze*. Kötélességeink vannak Istenkel, felebarátainkkal és önmagunkkal szemben.

A gőg, mint szeretetlenség és közöny, nem adja önmagát más személyének, „nem törődik“ vele, ellenséges másokkal szemben, szeretetlensége önmagát is, mást is tárggyá alacsonyít le. A tárgy ugyanis képtelen szeretni (önmagát átadni, jót akarni másnak) és a tárgyat nem lehet szeretnünk (néki jót akarnunk, boldogítanunk, önmagunkat átadnunk).

5. A létezés és az igazság szolgálatát egyesíti az *igaz-*

súgosság törvénye, mely az igazságosság erényéből teljesen „meglátszik“.

Meghatározása bajos, talán lehetetlen. Tágabb értelemben minden igazságos, amihez a személynek etikailag *joga* van: amit *szabad* megtenni. Szűkebb értelemben *egyenlőséget* jelent a hatalmi és más igények között, ezek kölcsönös kiegyenlítését. A moralitás *isteni* igazságtevést tartalmaz: az erény magában hordja jutalmát (fejlődés), a bűn büntetését (önrombolás).

Bármikép próbáljuk is az igazságosság törvényét meg- határozni, lényege a *hatalom rendjében* áll, a létezés el- lenthedettsége a bizonyosfajta logikai rendezése. Az igaz- ságosság következetességehez kötött, mindenivel szemben konzakvensen, egyenlően mérő szolgálata a létnak. Az igazságosság a létezés és az igazság szolgálatának egye- sítése.

7. Mivel a létezés normative jó, a rossz hiány, nega- tívum csupán. Az etikai érték köre ezáltal kozmikussá tágul, ami feltétlenségének jele: köre alól semmi sem von- hatja ki, illetőleg csak a semmi „vonja ki“ magát.

Az objektív, tárgyi világ a szubjektív jóságnak pon- tos megfelelője, a tárgy színvonalán hű képe.

A következetesség erényének megfelelőleg, a világ- ban *rend* uralkodik, kozmosz és nem káosz,

A tisztaság és önmegtagadás erényének megfelelőleg a mindenben a *szellem* érvényesül az anyagban, anya- gon és anyag felett: a szervetlen világból egyre magasabb- rendű szerves életformákon keresztül az emberig és az emberi *történelemben*, a kultúra fejlődésében átszellemü- lés megy végbe. Az élettesen tárgyak érzékszervi képe is szellemet fejez ki: *hangulatot*, érzelmet kelt.

Végül etikai mozzanatot találunk a *világúaltozás* fo- lyamatában is: a fejlődést, a visszatérés szükségszerű lehetetlenségét. A változás *egyirányú*, akárcsak az *idő*: a teljes ismétlődés époly lehetetlen a világon, mint a visszatérés a múltba a jelenből. Ami megtörtént, az meg nem történté nem tehető, annak *nyoma* benne van a későbbi eseményekben, ezért a későbbi állapot nem lehet

ismétlése az előbbinek. Ami egyszer a világfolyás tarka szönyegébe beleszövődött, azt felbontani nem lehet. Mint *Herakleitos* mondotta: nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóhullámba. A mindeniség változásai következetes egyirányúsággal haladnak.

*Összefoglalásul* mondhatjuk, hogy a szubjektív jóság területéből „meglátszik“ a normatív érték követelményei közül az igazságnak formális és a létezés szolgálatának tartalmi célja. Az utóbbi cél a szellemet rendeli az anyag fölé, minden két cél pedig az igazságosságban egyesül. Az igazság rendet, törvényesrűséget jelent az etikai világban, kizára az értékkonfliktust, ellenben az etikai törvényhozó szabadságára utal, mint ősi jóságra, amelynek (helyesebben: akinek) világterve a normatív jó.

A mindeniség megfelel a normatív világtervnek és alacsonyabb tárgyi fokon a szubjektív jóságnak is. Kozmosz és nem káosz, a szellem érvényesül benne és tárgyilag szükségképi egyirányúsággal halad.

A létezés egyfelől rend, másfelől fejlődő változás. E körülményből következik, hogy a normák kétféle rendszert alkotnak, egyik az isteni világrend, másik az isteni világ/eru. Utóbbira vonatkozólag “áli~ax\* a’ téTEL, hogy a *tör- ienei* értékteremtő, nem a szó szubjektivitásíkus és relativitásíkus értelmében, sem nem csupán olymódon, hogy a történeti fejlődés során ismerjük meg az értékeket. Amíg ugyanis a világrend az általános és szükségképi normákat tartalmazza, addig a történetben a világterv valósul meg, mégpedig egyedi, soha vissza nem térő, *hic et nunc* értékek teremtésével. E tényállás fontos kérdése az értékelméletnek és történetbölcsletnek, elsősorban azonban a normatív etikának, melynek eddig el nem végzett feladata, hogy a kétféle normarendszert következetesen megkülönböztesse és részleteiben feltárja.

## HARMADIK RÉSZ.

### A SPECIFIKUS SZERETET FAJAI.

#### 13. Tökéletes és specifikus szeretet.

A tökéletes szeretetben a szeretet mivolta és határozmannyaí teljesen megvalósulnak. Az önátadás, bírás és kielégülés a legteljesebb és legbensőbb. A tiszteletet is: mint áldozatot és mint az érték abszolút uralmi igényének elismerését, egyaránt egészen tartalmazza.

A lelke betölti, megtelíti: egymaga elég, de rajta kívül semmi sem elegendő a lélek nyugalmához. A tökéletes szeretetben minden nyugtalanság megnyugszik, minden törekvés teljesedik, minden vágy kielégül. Mintegy otthonról és békét ad a léleknek. A szeretet a szellemi életnek legmagasabb kibontakozása.

Viszont a tökéletes szeretet a teljes szívet, a psziché minden erejét és egészét igénybe veszi. Másféle szeretet nem tür meg önmaga mellett, csak önmaga alatt, bár másfelől minden szeretet nem egyéb, mint a tökéletesnek egy módja. Azonban a specifikus szeretetmódok erények ugyan (mert állhatatosak és mivoltuk a tökéletes szeretből levezethető), de önmagukban még nem gáncstalanok. Gáncstalan csak az összes erények szintézise: a tökéletes szeretet.

A lélek tökéletes szeretete az „én“ halála önmaga és feltámadása az érték számára. Csak egyet, ép az etikai értéket lehet így szeretni. A tökéletes szeretet a szubjektív jósagnak, az etikai személyértéknek egész: benne az egyes erények, mint határozmannyok, *egységen* vannak. minden, amit a tökéletes szeretetről határozmannyul ki-

mondunk, ugyanaz benne. A szeretet ereje és bölcsesége, bátorsága és alázata, önmegtartóztatása és bensősége stb. egymásban vannak, egymás állítmányai, egymást feltételezik és kiegészítik: viszonyuk — mint láttuk — a *korreláció*.

A korreláció megszünteti a szubjektív jóság területén az értékelméleti monizmus és pluralizmus ellentétét, mert a tökéletes szeretet az erények pluralitásának előbb trialisztikus (erő, tisztelet, szeretet), végső fokon pedig monisztkus egysége, egymásban-létele, szintézise korrelációja.

A tökéletes szeretet a psziché idealisztikus odafordulása az objektív, örök és abszolút értékhez, Az erény szeretet. Az önmegtartóztatás tisztnán tart az etikai érték számára, a bátorság és hősiesség minden elvisel érte, a bölcseség megtalálja az utat hozzá és megkülönbözteti a rossztól, az igazságosság egyedül a jót szolgálja. Az erények a szeretet módjai az etikai érték iránt. A lélek talaját a szeretet teszi gazdaggá, bőséggé és termékennyé.

Egyúttal a *külső* világban, a létezés, a normatív etika *objektív* területén is a szeretet minden kedvező, előmozdító, nagyfokú és kitartó tevékenység forrása. A társa-Malmi és kultúrleletben is a szeretet gyarapít, gondoz, ápol, fejleszt és alkot. A reális, földi életért, ennek szükségleteiért is az erények küzdenek: a földi szükség és nyomor ellen pl. az igazságosság, a tevékenység és az irgalmas felebaráti szeretet, a tévedés ellen a bölcseség és az igazságszeretet, az érzékkiség és durvaság ellen az önmegtagadás és a pietás, a félelem, rabság és erőszak ellen a bátorság. A szeretet a normák, a tárgyérték szempontjából nem más, mint a *létezés* szolgálata (v. ö. az előző fejezettel).

A *specifikus* szerető erények sajátosságai között szintén megtaláljuk a teltséget, telítettséget, mert minden más erény között a leginkább tartalmazzák a tendenciát a többi erényekkel tökéletes szeretetté való kiegészülésre. Az emberszeretetnek megfelelő tevékenységezhez többé-kévésbé valamennyi erény szükséges. Szeretet csak úgy

lehetséges, ha szakítunk az önzéssel és göggel, megszabadulunk a saját „én“-ünk szük és üres önmegtartásától. Ez az állapot nyugalmat ad és betölti a lelket. Azonban a specifikus szeretet értékes ugyan, de nem mindenirányú erény: még nem biztosítja a psziché teljes bűn-nélküliséget. Telített, de nem tölti be az egész pszichét, csak, ha kiegészül a többi erénnnyel, amikor azonban már a tökéletes szeretetbe megy át. Mindenesetre a legszükségesebb és legalkalmasabb út a tökéletes szeretet felé.

A specifikus szeretet szintén önáradás, lemondás az önző igényekről a másik személyvel szemben. Az „én“ egynek érzi magát a „te“-vel, őt érti, iránta résztvevő és irgalmas. E körülmény — *Leibniz* nézetével ellentétben — azt mutatja, hogy az „én“ a „te“ számára nem teljesen transzcendens, áthatlan, idegen.<sup>1</sup> Viszont az indiai „*tat tvam asi!*” (ez vagy te!) gondolata, az „én“ és „te“ monízmusa is ellentmondásban áll a szeretet mivoltával. Először azért, mert a szeretet nemcsak odaadás, hanem bírás is, ami az „én“, a birtokló megmaradását feltételezi és lehetetlen a moniszitikus beolvadás mellett. Másodszor nem monizmust, hanem „én“ és „te“ dualizmusát kívánja a szeretet azért, mert minden feltételezi az „én“ *odaadását*: az „én“ kilép önmagából, ami monízmus mellett, hol nincs valóságos „én“ és „más“, nem lehetséges. A szeretet metafizikája pluralizmus, de olyan, ahol az egyes módnaknak van „ablaka“. A szeretetben a személy megmarad, sőt a sais, t „én“-jét gazdagítja a másikkal, aki bensőleg felcárul számára.

A specifikus szeretet is értékre irányul, mivel ami létezik, akár pszichikailag, akár más módon, az jó: a rossz csupán hiány, ellentmondás. A hiányt, a semmit nem lehet szeretnünk. Azonban a specifikus szeretet tárgya — legalább közvetlenül — nem az etikai ősérték, hanem annak másodlagos, időbeli megvalósulása. Ilyen az *emberi személy*.

A specifikus szeretet *emberszeretet, humanizmus*.

<sup>1</sup> W. Stern: Wertphilosophie. 1924. III. 359. 1.

Célja az emberek szolgálata, javítása és boldogítása. A humanizmus három fajtája: 1. a modern, utilitarisztikus humanizmus, 2. a kereszteny felebaráti szeretet és 3. az egyes individuális személyre, mint olyanra korlátozott szeretet.

Az utóbbi (*erős*) az egyéni „vonzódáson” alapul, önkiegészülési vágy és szímpácia szülötte, A szímpátiának legerősebb foka, az *irgalom*, azonban a felebaráti szereetre a legjellemzőbb. Az *erős* formái: a barátság, a szerelem, a rokoni szeretet stb.

Hogy az újkori gondolkodásban az emberszeretetről milyen szükös, felületes és szegényes elgondolás jutott uralomra, arra legjobb példa Schopenhauer, aki „szeretet” szóval csak kétféle megnyilatkozást jelölt és a szeretet végtelen mélységeiből csak ezt a két megnyilvánulást ismerte, t. i. a szerelmi vonzalmat és a „részvétet”. Mind a kettőt ezenfelül alaposan félreismerte, mert a szerelemben csak a biológiai beteljesülést, a fajfenntartó ösztön érvényesülését láta, a részvétet viszont a kereszteny felebaráti szeretet lényegével azonosította.

Az egyoldalú, „tiszta”, izolált részvét azonban egymában még nem szeretet. Az elszigetelt részvétben mindenig van valami megalázó, lefokozó, sértő, mert az embertársban nem lát egyebet, mint jótékonyásának tárgyát, A részvét ebben az értelemben *vak* az értékek világával szemben, A felebaráti szeretet ellenben, mint minden szeretet, *értékselfedő*, mert az embertárs értékét elismeri és azzal olymódon tesz jót, hogy ezt az értéket alázatosan szolgálja. Az irgalmassággal itt nagyrabecsülés egyesül a felebarát iránt: részvét és tisztelet organikus egysége a felebaráti szeretet.

Az indívidualiter korlátozott szeretet és a felebaráti szeretet (*áyatű*, *Caritas*) közös vonása, hogy teljes bensőséggel terjednek ki a szeretett személy egészére, a lélek és szellem legmélyebb értékeit, valami egészen egyedülálló, pótolhatatlan, sőt határtalan önértéket, ennyiben az isteni rokonát és képmását fedezik fel és intencionálják a szeretett személyben. Amíg azonban az *erős* egyes in-

díviduumokra korlátozódik, addig a felebaráti szeretet abban az esetben is, ha történetesen csak egyetlen egy embert van alkalma szeretni, voltakép ebben az egy aktusban is mindig *valamennyi* embert szereti. Az *eros* csak az egyes individuumokkal *egyesül*, lép benső és korrelát birtokviszonyba. A felebaráti szeretet, mint jóakarat, irgalom, diffuzív jóság szintén az egyes, konkrét emberre irányul, azt értékeli, érti meg és segíti. Azonban, mint *egyesülési intenció*, a felebaráti szeretet nem az izolált egyénnel, mint olyannal, hanem valamennyi embernek, mint Isten fiainak egymást szeretetben kiegészítő totalitásával, egységével, testvéri *szeretetközösségeivel* akar egyesülni. A szeretet, lényegénél fogva, *közösségtéremtő*: ebben a mozzanatban rejlik óriási társadalombölcsleti fontossága is.

A modern humanizmus mélyen különbözik úgy az *eros-tól*, mint a *caritas-tól*. A különbség gyökere az a körűlmény, hogy a modern humanizmus *utilitarisztikus* szellemű, vagyis legmagasabb értéknek a *haszn*: az önfenn-tartásban, létküzdelemben, vagy a hédonisztikus célok szempontjából célszerűt becsüli. A haszon elvének egyoldalú uralma, a magasabb értékek rovására, jellemzi a modern közszellemet, társadalmat és államokat. A modern gyakorlati utilizmus szülötte az üzleti munka és üzleti szellem egyetemes elterjedése, az índusztrialízálódás, a technika, a kapitalizmus és szocializmus óriási méretei, a gazdasági érdek, mint az államok kül- és belpolitikai ténykedésének, a háborúnak és békének fő meghatározó-oka, a hatalmas gazdasági háborúk és gazdasági forradalmak épügy, mint a gerinctelen nyársplolgáriság, mely közömbös az idealisztikus célokkal és szempontokkal, a szellem, erkölcs és vallás magasabb értékeivel szemben és cinizmusában, tudatosságában, semmit-komolyan-nem-vevésében csak azt becsüli, ami hatalmat jelent, használhat, vagy árthat az önenntartásért folyó küzdelemben.

A modern humanizmus ennél fogva csak utilisztikus és eudaímonisztikus értékeket ismer és szolgál. Kedveli az általános emberit, nem korlátozódik egyesekre, szívesen

tanúsít jóakaratot és sajnálkozást, csak azért, mert emberrel áll szemben. Előmozdítja a szívlyes, jóindulatú, barátságos, bocsületes és békés érintkezést ember és ember között. Szívesen veszi a szociális kötelékeket is. Az embertársat azonban — mivel magasabb, bensőséges, szellemi értékeket nem ismer — nem annyira „te“-nek fedez fel az „én“-nel szemben, mint inkább csak kedvelt tárgynak tekinti. Elvonatkozik a személy egészétől, a lélektől és annak bensőséges, végletesbe-kapcsolódó szférájától és az embertársnak csak utilitarisztikus, személy-alatti előnyeit célozza. A személyt a „te“-ben még nem fedez fel, célja inkább csak az emberi együttélés ökonómikusabb formája: béke a létküzdelem *homo homini /upus*-állapota helyett.

Az erkölcsi és vallásos értékekkel szemben a modern humanizmus irányára negativisztikus, polémikus, tiltakozó. Protestál isten és a felebarát szeretete ellen és — mint Scheler felismerte — „önzetlensége“ és demokratizmusa *ressentiment-tól* terhes.

A kereszteny felebaráti szeretet ezzel szemben az emberben a legmagasabb értékeket és így — a bensőség elve alapján — az egész embert szolgálja. A felebaráti szeretet és az utilitarisztikus humanizmus közötti különbség tehát az a körülmény, hogy az előbbi önmaga és az embertárs fölé tekint, ezért bensőséges, az utóbbiból minden hiányzik. Előbbi az embert erkölcsileg értékesebbé, utóbbi nagyobb és általánosabb „jólét“-ben élővé akarja tenni.

Ä felebaráti szeretet bensőséges, benne az egész személy irányul a másik ember egészére. A^lélek a fontos számára. Indítéka az irgalmaság, indoka az a körülmény, hogy Isten is szereti a felebarátot és ez Isten képet viseli.

Amíg a Caritas Istenből indul ki, a felebarátot Istenben szereti, oly világnezet alapján, mely egységbe fogja össze és magasabb értéknek veti alá az egyéneket, addig az utilitarisztikus humanizmus az egyénből indul ki. Utóbbi nem fogja össze és rendeli magasabb egység alá az egyéneket, benne voltakép minden tag önző, mert a maga

képét és hasonlatosságát keresi társaiban, nem önmaga fölé tekint. Egység helyett a tagok halmazát, valami oly, demokratikus társadalomi alakulatot hoz létre, melyben nem bensőséges társadalomalakító erők (pl. biológiai: faji, vér-ségi, illetőleg szellemi: vallási, nemzeti, kulturális indítékok), hanem a merő érdek, haszon, üzleti szellem nyilatkoznak meg. Ezért destruktív, feldül minden erkölcsi intézményt. Jellemzője a lágyság, engedékenység, elvtelenség, hedonizmus és szertelenség, egészen az erkölcsi tehetetlenséig, a lelki bomlásig, idegesséig, öröultséig. A modern humanizmus előtt a magasabb értékek uralma kegyetlennek és keménynek látszik. Ez a keménység azonban a lélek egészségét, nyugalmát, boldogságát jelenti, az utilizmus ellenben a lelki nyugtalanság, diszharmónia, romlás és elmezavar terjedését.

Letagadhatatlan, hogy az utilizmus végül is a szellem fáradtságának, gyengeségének, hanyatlásának, a kultúrák alkonyának jele, mely erkölcsstelenséget, a társadalmi viszonyok és intézmények bomlását, pusztító forradalmakat és háborút eredményez. A gyakorlati utilitárizmus ugyanis nem más, mint farízeizmus, mert a jóról beszél, erkölcsi értelemben, de a hasznosat gondolja rajta.

Másfelől azonban az is tagadhatatlan, hogy a haszonértéket az értékek táblázatából teljesen kizárnai majdnem oly erkölcsstelen és végzetes dolog, mint az értéktablázat élére helyezni. A haszonérték újkori és modern felkarolásának, szolgálatának köszönheti az emberiség a jobbágy-ság megszüntetését, a természettudományok, technika, ortodoxiá, humanitárius, egészségügyi és közjóléti intézmények stb. nagyarányú kifejlődését. Viszont a felebaráti szeretetnek eddig legföbb virágzása, a középkori keresztenység, — még egyfelől a legmagasabb értékekre: a lélek tökéletességére, a szentségre sikerrel törekedett, — addig másfelől nem fordított elég figyelmet mindarra, ami a földi élet, a létküzdelem szempontjából előnyös, célszerű és hasznos.

Ez az egyoldalúság, hiányosság semmíesetre sem tar-tozik a felebaráti szeretet lényegéhez. A szentek és a nagy

misztikusok, a kereszteny lélek legigazibb képviselői, minden egyesíteni tudták magukban a legnagyobb, misztikus idealizmust a gyakorlatiasságnak oly fokával, mely szinte már modern, angolos. A modern ember lelkének legmelyebb sóvárgása, legalapvetőbb — bár még sokszor öntudatlan — törekvése ismét a keresztenység felé fordult, mert az értékek egyetemes szintézisére törekszik. Ilyen szintézis a kereszteny ember-ideál is: idealizmusnak és gyakorlatiasságnak szintézise, fenséges, nemes, de egyúttal ügyes, a létküzdelemben is diadalmaskodó jellem. Tállan nem tévedünk, ha a keresztenység jövendő történeti hivatását főleg ennek az idealisztikus és gyakorlatias ember-ideálnak a megvalósításában látjuk. Az eljövendő embertípusnak és kultúrakorszaknak a gyakorlatias idealizmus uralma alatt kell állnia, mely szintetizálja az értékeket és ezek között helyet, bár csak alarendelt helyet, biztosít a haszon, célszerűség elvének is.

Az utilitarisztikus humanizmus nem tekinthető igazi szeretetnek és erénynek, mert nem bensőséges. A szeretetnek csak bizonyos rudimentális mozzanatait tartalmazza. Viszont azonban a kereszteny felebaráti szeretet — bár örök, időfeletti értéktartalmát tekintve, valódi erény, valódi szeretet — *aktuális* megvalósulást csak úgy nyerhet, a lét jelen órája követelményeivel szemben csak úgy állhatja meg helyét, ha — természetesen meghagyva benne a valláserkölcsi önértékek primátusát, mely lényege — kiegészítjük, telítjük szociális, hasznos, a „jólét” növelését intencionáló tartalommal. A felebaráti szeretet örök-értékű lényegét közel kell hoznunk a minden nap élethez — anélkül, hogy e minden időknek szóló lényeget magát a „korszellem” kedvéért megváltoztathatnánk. Hatékony karitasz szükséges, mely nem tehetetlen az aktuális társadalmi bajokkal szemben — a nélkül, hogy eltérnénk az örök igazságuktól.

Mindenfajta valódi szeretet egy mozzanata a *szimpátia*.

*M. Scheler*<sup>2</sup> finom elemzése kíműtatta, hogy a szimpatia lényegileg más, mint idegen élmények újraélése, vagy egyidőben történő, közös átélezések. Kedélyállapotoknak és azok külső beteljesedésének (unalom, ásítás, nevetés stb.) átragadása, „elkapása“ nem szimpátia.; *Nietzsche* helyesen veszi észre és gáncsolja a tömeg „csordaszellemet“: a tömegérzelmeknek és -állásfoglalásoknak átragadás útján való terjedését a tömeget alkotó egyének között. Azonban nagy tévedés ezt az érzelmi ragályozást azonosnak vélni pl. a keresztenyi irgalmassággal. A szimpátia lényegét ugyanis nem a közösen, vagy egyedül átélt érzelmi állapotokban, hanem abban az intencionális érzelmi állásfoglalásban kell keresnünk, ami az egyes érzelmi állapotokra mintegy felel. Ha két ember közös okokból szomorú, egymás szomorúságával szemben esetleg a részvét érzelmi állásfoglalását érezhetik, azonban érezhetnek közönyt, sőt a részvét ellentétét, kárörömet is.

A szimpátia lényege tehát a más örömére, vagy bánnatára történő, *intencionális* érzelmi állásfoglalás, mégpedig bizonyos pozitív, jót-óhajtó értelemben. Intencionális, vagyis az idegen érzelmi állapottal nem pusztta külsőleges, mechanikus, hanem bensőséges, szellemi *jelentés-vonatkozásban* álló. Jót óhajtó, mert állásfoglaló jelentése van, mely szerint a másik személy boldogságát, örömet érzelmileg igenli, szenvédését elutasítja,

A szimpátia *több*, mint pusztta átélezés, bele- vagy újraélés. E mozzanatok valamelyike *is* szükséges, nélkülük együttérzés nem jöhetsz létre. Ha nem értjük meg mások szenvédését, nem *is* lehetünk részvéttel irántuk. A gyermek gyakran részvétlen, mert nem képes felfogni mások szenvédését. Rokonlelkek, barátok stb. között erősebb a szimpátia, mert nagyobb a megértés és beleélés képessége. mindenfajta átélezéshez és felfogáshoz azonban a szimpátiánál a szomorúság, vagy az örööm járul hozzá, mint érzelmi konzekvenscia, melynek érzelmi rációja a másik személy megértett, vagy átélt öröme, vagy szomorúsága. Az

<sup>2</sup> M. Scheler: Wesen u. Formen der Sympathie, 1923.

érzelmi ragályozás ismeretes eseteiben az én szomorúságom, vagy vidámságom nem konzekvenciája, hanem effektusa a másik személy hasonló érzelmi állapotának. A kapcsolat a két személy hasonló érzelmi állapota között különböleges: nem a ráció-konzekvencia benső, hanem a kauza-effektus külső viszonya/ Vidám vagyok (konzekvencia), mert (ráció:) a másik személy is vidám: ez együttérzés, együttörülés. Vidám vagyok (effektus), mert (kauza:) a másik személy is vidám (bár nem érzek vele együtt, de vidámsága átragadt rám): ez érzelmi ragályozás. Utóbbi esetet akár a beszélőgépből hallatszó nevetés is előidézi.

Kornis\* nyomán a szímpátiának többféle fokozatát különböztetjük meg, abból a szempontból is, hogy menynyire készítet cselekvésre. Leghűvösebb és legtartózkodóbb foka a *sajnálat*, ezt követi a tulajdonképeni részvét, melynek még magasabb foka az *irgalom* lehet, egészen az önfelaldozásig.

A felebaráti szeretetben, a barátságban, a szerelemben stb. a szímpácia, irgalom és önfelaldozás erős szerephez jut.

Mindenfajta — akár individuális, akár általános — emberszeretetnek három fokozata lehetséges az akarat szempontjából: a *jóakarat*, a *nagylelkűség* és az *önfelaldozás*. E fokozatokat bővebben az egyes szeretetfajok tár-gyalásakor fogjuk vizsgálat alá venni. Érzelmi oldalon a jóakarat megfelelő foka a részvét, a nagylelkűségé az irgalom és az utolsó — legbensőbb lévén — egyesíti önfelaldozásában az érzelmet és az akaratot, az egész személyt.

Az emberszeretet összes fajainak — kezdve a felebaráti szeretettől egészen a szerelemig — közös sajátossága végül a formára, törvényszerűségre, logikai rendezettségre való törekvés. A logikai formához való kööttség, a *felelősség* tudata minden szeretet immanens tulajdonsága. A felebaráti szeretet *igazságos*, összhangot, rendet akar a különböző személyek szolgálatában. Az igazságosság a saját természete szerint rendezett felebaráti szeretet. — A

<sup>3</sup> A lelki élet. III. 1919. 294. 1.

barátság szintén az igazságosság elvén alapul. A barát-ságban az egyenlőség elvének kell uralkodnia: kölcsönös értékkicsérélésnek és támogatásnak. Ha az egyik fél többet kap, mint ad, az igazságosság törvénye szerint hálával kell fizetnie. így van ez a csalátagok, különösen szülő és gyermek viszonyánál is. A gyermek hálával rója le tartozását, hogy ne vétsen az igazságosság követelménye ellen. Mivel azonban a szeretet, barátok és csalátagok között egyaránt, felelősség is, mely a jóakaratot és gondot kötelességgé teszi, azért a baráti, vagy szülői értékajándékozás hálát nem vár: a jótett *nagylelkű* kell, hogy legyen. — Végül a szerelem igazságos forma nyerésére irányul, melyet a házasságban, a hitvesi viszonyban nyer el,

A szeretet nemcsak a létezőnek, az embernek, hanem logikai formaigényével egyúttal az igazságnak is szolgálata.

A szeretet *etikai*, *logikai* és (a tetszés mozzanatában) *esztétikai* elemek kiegyenlítettsége.

Végül válaszolunk kell arra a kérdésre is, hogy a szeretet csak személyekre, vagypedig ezenkívül személyfeletti és személyalatti tárgyakra is kiterjedhet-e? Az utóbbin értenök pl. egyfelől a hazafiaságot, a családi érzést, másfelől a természetérzést, állatok és növények „szeretetét“. Nem ebbe a csoportba tartozik ellenben a tökéletes szeretet (az etikai ősérték iránt) és az igazság szerelete. E két ősértéket ugyanis Isten személyében találjuk meg, amint e körülményre az etikai ősértékkel kapcsolatban röviden már utaltunk.

A természetnek, az állatoknak és növényeknek valódi szeretete csak annyiban lehetséges, amennyiben azokat és a természet egészét a *szellem*, a pszichikai lét, érzellem, törekvés, gondolat stb. megnyilvánulásai gyanánt tekintjük. A természetben, állatokban és növényekben emberi-nél magasabb intelligencia és művészsi alkotóképesség látszik meg, mint a természet célszerűsége és formagazdag-sága. E mozzanatok metafizikai tisztázást kívánnak és amíg ez meg nem történt, addig nem tudjuk pontosan megmondani, miféle „tárgyat“ ragad meg az érzellem titokza-

tos mélyében a természet „szeretete“ és így az is tisztá-zatlan marad: mennyiben enged meg valódi szeretetet ez a „tárgy“? A természetet, úgy látszik, lehet szeretnünk, a szó szűkebb, pontosabb értelmében is, de csak azért lehet, mert benne a szellemet, a személyeset szeretjük. A természet, állatok és növények *lelki* világot ábrázolnak, ezért szerethetők. Szeretetük azonban nem dönti meg korábbi állításunkat, mely szerint a szeretet tárgya mindig egy másik személy.

Az élet- és lélekkifejezés szempontjából a művész alkotások és a természet egy osztályba tartozik. Ezért a művész alkotások szeretetéről ugyanazt kell mondanunk, amit a természet szeretetéről említettünk: hogy t. i. nem az anyagot, hanem a pszichikai tartalmat szeretjük ben-nük, amit kifejeznek. Ez a szeretet azonban csak rudimen-tális lehet, mert a műalkotás nem képes víszontszeretetre.

A hazafiasság és a családi érzés érzelmi *komplexumok*. A családi érzés lehet pietás az ősökkel, emlékükkel és a családi hagyományokkal szemben. Lehet biológiai rokonságon alapuló szímpácia. Lehet végül az egyes csalátagok iránti *felelősség* tudatának érzületi rávetítése a „család“ személyfelettí fogalmára: pl. ilyen a családapák szeretete a „család“ iránt. A legidősebb fiúgyermeket a család többi tagjai gyakran nemcsak közvetlen személyében, hanem, mint a család jövendő képviselőjét is szeretik. — Legmagasabbrendű formája a családi érzésnek a család *hivatására*, erkölcsi missziójára irányul és így az etikai érték iránti szeretetbe megy át. Legalacsonyabb formája a családi érzésnek nem szeretet többé, hanem családi *önzés*, mely demoralizálja a csalátagokat és izolál a szociális kapcsolatokkal szemben.

A hazafiasság mindenben analógiát mutat a családi érzéssel. Először kegyelet az ősökkel, a múlt szomorú és dicső emlékeivel, a nemzet kulturális hagyományaival, nyelvével stb. szemben. Ez a kegyelet kiterjed a haza *föld-jére is*. A hazafiasság továbbá biológiai és szellemi rokon-ságon nyugvó együttérzés a nemzet tagjaival. A kegyelet a hazafiasságban igazi *történeti* erény lesz: a nemzeti múlt

és jelen értékei, valamint népe iránt *felelősséget* érez, szerető odaadást és tisztelő megilletődést tanúsít, A haza-szeretet legmagasabb formája a nemzet kulturális *hivatalására* irányul. Széchenyi figyelmeztet, hogy minden nemzet pótolhatatlan, új szín az emberiség egészében, melynek egyéni jellegét ápolni, fenntartani kell, mert nélküle az egész emberiség szegényebb volna. Fichte szerint is a történeti missziót kell szeretnünk a hazában (*Reden an die deutsche Nation*). E ponton azonban a hazaszeretet az etikai értéknek és a kultúrának a szeretetébe torkollik, E legmagasabb formájú hazaszeretet élhetett azok lelkében, akik — mint Petőfi — hősi önfeláldozásra voltak képesek a hazáért,

A hazafiaságnak alacsony, ösztönös és az érzelmi ragályozás folytán gyakran igen erős mérveket öltő faja a sovinizmus. Talán biológiai okai vannak, mint a szexualitásnak és a fajrokonságban gyökerezik. Kizárolagosságra tart igényt, más nemzettel szemben igazságtalan. Nem szeretet már, hanem kollektív önzés, melynek kártekonyságát a világháborúban vesztes nemzetek a győztesek részéről keservesen tapasztalhatták. Mi, magyarok, jogos önérzettel állapíthatjuk meg magunkról, hogy, történelmünk tanúbizonysága szerint, igen hazaszerető, de egyúttal csak igen kevssé soviniszt nemzet vagyunk, A hazaszeretet a magyarnál nem jelent türelmetlenséget más nemzetek iránt, sőt e téren túlzásig is megyünk: az idegent sokszor indokolatlan kedvezésben részesítjük és jogos érdekeink védelméhez vele szemben nem értünk eléggé, A mással szemben való nagylelkűség sok esetben kíslelkűsséggé válik önmagunkkal szemben, ha nem *bölcs*.

#### 14. A felebaráti szeretet (agapé, Caritas).

Úgy látszik, mintha a felebaráti szeretetből hiányzanék az emberek egymás közötti kapcsolatának mind *antik*, mind *modern* eszménye. Az antik ideál az *igazságosság*, a középkoré a hozzáink közelálló embertárs szeretete (*Wachsenlebe*), a modern emberszeretet az időben és tér-

ben távoli emberre, különösen a jövendő emberiségre irányul (*Fernstenliebe*).

Ha azonban a *közeli*, a „Nächsten“ fogalmát, mely a felebaráti szeretet tevékenységének irányítója, vizsgáljuk, észrevesszük, hogy a felebaráti szeretet mind az igazságosságot, mind pedig az időben és térben távoli embertárs szeretetét tartalmazza.

A caritas hasonlít az individuális szeretethez (erős), amennyiben a felebarát individuális egészére irányul. A különbség az, hogy az agapé mégsem individuális szeretet, mert motívuma nem az egyéni sajátossághoz való *hajlam* vonzódás, hanem a „közelállás“ fogalma és az irgalom. A felebarát, másszóval a „közeli“ embertárs a caritas tárgya.

A „közeli“, a „felebarát“ minden esetre az, akit „te“-nek szólíthatok, szemben a tárgyakkal, amelyeket nem szólíthatok meg, csak amelyekre) szólhatok. A „felebarát“ fogalmának további — de nem kizárolagos — jegye, hogy vagy én gyakorlok *irgalmasságot vele*, vagy ő én velem, E körülményre az *evangélium* is határozottan utal: Ki a te felebarátod? — kérdi az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd. Felelet: Aki irgalmasságot cselekedett velem. A „felebarát“, a közeli fogalma erkölcsi közzsséget, egymásrautaltságot, fizikai és lelki kölcsönhatást jelent. Az emberek egymás szükségén, nyomorán irgalmasan segíthetnek. Nemcsak az anyagi, hanem és elsősorban a morális szükségleteken.

A „felebarát“ fogalma homlokegyenest ellenkezik *Kant* álláspontjával, mely szerint morális kölcsönhatás ember és ember között nem lehetséges. A caritas álláspontján nemcsak a saját, hanem a felebarát bűnéért is felelősnek érezzük magunkat. minden bünt bizonyos fokig nem egy ember, hanem minden általunk követünk el, mert a bűnösök azért vétkeznek, mivel a jók nem elég jók. Nem tudjuk izolálni magunkat a szociális kapcsolatuktól, amelyekben élünk. Ezért a „felebarát“ fogalma nagykapacitású tudást kíván az emberi cselekedetek lehető anyagi és morális következményeiről, melyekért felelősek vagyunk.

A *felelősség* azt jelenti, hogy indokolni és igazolni tudjuk tetteink következményeit. Felelnünk kell arra a kérdésre: mik lesznek tetteink következményei? Az emberek sokszor nem tudják, mily nagy hatással lehetnek legközelebbi és legtávolabbi embertársaik életére, jó, vagy rossz példa, hanyagság, vagy figyelem, hibás, vagy helyes cselekvés által. Hiszen már a pusztta ásítás is átragad; önkényteleh utánzásra késztet. A példa követése, az utánzásra való szokás oly nagy mértékben elterjedt az emberek között, hogy<sup>4</sup> — *Foerster* hasonlatával szólva — minden ember valóságos öntudatlan király, akire a többiek néznek és akihez igazodnak.

Ily módon azonban a *Nächstenliebe*, a közeli embertársnak, a felebarátnak szeretete egyúttal *Fernstenliehe* is, a távoli embertársra is irányul. Ami a *caritasban* „közeli”, az térben és időben igen távoli is lehet. A „távoli” utódokért, a jövendőért is *felelősek* vagyunk, A *civitas Dei* elég távoli cél, mégis a középkori felebaráti szeretet eszményei közé tartozik. A „közeli”, a „felebarát” fogalmi köre azonban minden esetre változik és a történelmi korok módosítják. A modern kor pl. az egyes ember életszükségeihez gyakran öt világ rész árucikkeivel elégíti ki és így a térben legtávolabbi embertárral is összekapcsolhat, azt felebarátunkká teheti. A „közeli”, a történeti események *egyszerisége*, vissza nem téű volta miatt állandóan változik, de mértéke ugyanaz: adás szüksége és lehetősége. Felebarát az, akinek pusztta lénye már mintegy segélyre szólít fel, vagy pedig, aki a segélyt adja.

A felebaráti szeretet magában foglalja az *igazságosságot* is, mert odaadása a szükség mérve és a felelősség szerint minden felebaráttal szemben egyenlő. Egyik felebarát szeretetével nem akarja megsérteni a másik felebarát szeretetét, j Helyesen látja *Höffding*,<sup>5</sup> hogy az igazságosság a saját törvénye által rendezett szeretet. Ha a felebaráti szeretet köre bizonyos tágasságot elért, az igazsá-

<sup>4</sup> Fr. W. Foerster: *Jugendlehre*, Berlin, 1922. 387. 1.

<sup>5</sup> H. Höffding: *Ethik.*, 1922. 290. 1. és köv.

gosságba megy át. Ezt a tágasságot pedig szükségszerűen eléri, mert motívuma átfogó, kiegyenlítő, nem izoláló és individualizáló. Mivel a „felebarát“ fogalma és nem az individualitás a motívuma, nem *félénk*, nem törekszik kizárolagosságra. „Önzetlen“, mert viszonzást nem az egyéntől vár és végcélja az egyes embernek nem önmagában, hanem Istenben való birtoklása.

A felebaráti szeretet tehát korántsem mond le minden birtoklási, viszontszeretetre való igényről, „önzetlensége“ abban áll, hogy a végleges viszonzást és birtoklást Istenben és a természetfeletti-földöntúli életben várja. Ha az élet az erkölcsi ősérték eléréseért, bírásáért folytatott vándorút, az ősi jóságban való megnyugvásért folytatott munka, akkor *útközben*, munka közben az akarat és a személy a felebaráti szeretet örömeiben is nyugszik és kap erőt a további úthoz és munkára. Ez a nyugvás ép tevékenység, tevékeny szeretet. A szeretet örömet, nyugalmat és erőt ad: *felszabadít* a további emelkedéshez. Egyetlen szerető tett, a saját önkényem és alsóbb vágyam ellenére, megmagyarázza ezt. Nem a *stoikusoknak* volt igazuk, kik az önátadó szeretetben rabságot és a szabadságot a személy izolált önmagának-elégséges voltában lát-ták, hanem a keresztenységnek, melyben szerető önátadás és szabadság egyet jelent.

Jóakarat, nagylelkűség és hősi önfeláldozás fokai a carítasban egymásba torkollanak és pontosan el nem határolhatók.

A jóakarat fokán a *Caritas* segítségre, előmozdításra kész. Bizonyos *anyai* vonást tartalmaz: vidám, türelmes és gyengéd marad ingerlékeny, civakodó, vagy túlérzékeny emberrel szemben is. A megszólás és rágalom ellen védelmébe vesz: ha valakiról szeretetlenül panaszoknak és ítélnek, mentegeti és megértésre igyekszik bírni a többieket. (*Sophokles Antigone-ja*. fejezi ki a *caritasnak* ezt a vonását, mikor így szól: „Nem a gyűlöettel, hanem a szeretettel való együtterzés a hivatásom!“<sup>6</sup>

<sup>6</sup> V. ö. Foerster, i. m. 385. 1, és köv.

A *caritas* anyagilag és erkölcsileg egyaránt segítő. Kísértéstől megvédeni és jó példát adni törekszik. *Spons-tán:* ért a szeretet gyakorlássára való alkalmak felfedezéséhez. Van érzéke aziránt: mi kínos és káros, mi kedves és mi szerez örömet embertársainknak. Jóakaratát még ellenségével szemben is megtartja. Tudja félezni nyelvét, uralkodik testi fájdalmain, indíspozícióin, szükségletein. A valódi felebaráti szeretet élet- és *emberismeretre* törekszik, mert csak így lehet segítségre és találékonyságra képes. Emberismeretnek, tapasztalatnak, erős gondolkodásnak és pszichológiai látásnak hiánya gátolja az ember-szeretetet, mely így gyakorlás nélkül elgyengül.

A szeretet odafordul segítségével, ahol legnagyobb szükség van rá: a betegekhez, szegényekhez, elhagyottakhoz és árvákhöz. mindenre kiterjed, ami az ember képet viseli. Az individuális vonásoktól, mint keletkezési feltételektől, függetleníti magát, de azért *bensőséges*: szeretetébe belevonja az egész embert. A szeretetben minden az egész ember irányul a másik ember egészére.

Végül a felebaráti szeretet *komoly* és szigorú: a jogtalán kérést, indokolással egybekötve, megtagadja, a mél-tatlant és aljasat nem támogatja.

*Összefoglalva:* a jóakaró *Caritas* anyai, spontán, ember- és életismerő, résztvevő és szigorú.

A felebaráti szeretet kettős irányú: a ielebarátra is irányul, de végeredményben és főleg az etikai ősértékre. Az ősi jóságra vonatkoztatott szeretet. A felebarátot szeretni annyi, mint neki az etikai ősérték elérését kívánni. A *Caritas* gyümölcse annak a közös hivatásnak, mely az „én“-t és a felebarátot az etikai életcélban összekapcsolja. Az ősi jóság éltet és erőt ad mindenkinnek, aki hajlandó abból meríteni, de még sem fogy. A végtelenség nem kizártlagos, ezért a reá való törekvés békét teremt és közel hozza egymáshoz az embereket. Viszont az anyagi javak osztható és korlátozható voltuk miatt alkalmasak viszály keltésére.

Az emberekben a *Caritas* Isten képét és teremtményét: az értéket és nem a hiányt szereti. De nem a már

*meglévő értéket csupán,* hanem azt az ideális, még meg nem valósult képet, amivé a felebarátnak, erkölcsi hivatásánál fogva, lennie kell. A felebarát *hordozó:* hivatás, remény és mások szeretetének, különösen pedig Isten képének és szeretetének hordozója, ezért lehet és kell szereznünk, így a felebaráti szeretet mintegy természetes is, meg nem is: a realitásból belenő az ideális világba.

Az ellenség és a bűnös szeretése nem azt szereti, *amik* tényleg ezek a személyek, hanem amivé lenniök kell, amivé akarja, hogy legyenek: nem az ellenséget szereti bennük, hanem a testvérét, nem a bűnöst, hanem az erényest. A *Caritas* nem a bünt szereti, hanem a bűnöst, azonban nem, *noha* bűnös, hanem szinte annál inkább, mert bűnös, mert erkölcsi segítségre szorul.

Mivel nem teszi függővé magát a büntől, illetőleg a szubjektív jósagtól, minden *ajándék*, meg nem érdemelt marad. A felebaráti szeretet jókarata e ponton az irgalmaság és a nagylelkűség fokára emelkedik. E körülmény nem azt jelenti, hogy a felebaráti szeretet nem kíván viszontszeretetet, hanem, hogy *kinő* a földi tények világából és földöntűli viszonzásra számít.

A *nagylelkű* felebaráti szeretet irgalmas. Szeretetét a szükség mérvé szerint nyilvánítja: a beteget szinte jobban szereti, mint az egészségest, a szennyes koldust inkább, mint az ápolt gazdagot, a gyenge gyermeket nagyobb, mértékben, mint az erős felnöttet stb.

À Caritas továbbá nagylelkű, mert más emberek gyarlóságait, fogyatkozásait, önellentmondásait és kicsinyiséget humorral intézi el. Mindamellett nem leereszkedő és öntetszelgő, ezek helyett felelösséget és kötelességet érez a felebaráttal szemben. A caritasban az egység és egyenlőség elve érvényesül: nem „felülről lefelé“ ad, nem a leplezett rátartásággal azonos, sőt ellenkezőleg, arra törekzik, hogy eltörölje a különbséget adó és elfogadó között Távol áll a caritastól, hogy a felebarátot szentimentális hajlamok kielégítésének eszközéül tekintse.

A felebaráti szeretet nagylelkűen megőrzi részvétét, együttérzését hálátlanság és közöny esetén is. Nagyvonalú,

átfogó, nem szorítja egymás mellé és nem állítja egymással szembe az önző, kicsinyes életérdekeket. A nagylelkűség telített és diffuzív, túlárad a kicsinyes önzés szűk körén és kiterjed mások „én“-jére. Egyik vonása a nagylelkűségnek — amint ezt Aristoteles<sup>7</sup> kifejt — az erkölcsi és anyagi bőkezüség. A nagylelkűség *ajándékozó* erény. Viszont a tétel meg nem fordítható: a bőkezüség egymaga még nem nagylelkűség. A felebaráti szeretet nagylelkűsége abban áll, hogy *nagy* karitatív tettekre tartja magát képesnek és valóban képes is,

A felebaráti szeretet, végül, *hősi önfeláldozásra* is képes. Mindig önfeláldozó, mert van benne lemondó, önmegtagadó, sőt természetfeletti elem: földöntüli jelleget ad a caritasnak az a körülmény, hogy nem tesz különbséget egyén és egyén között, noha a földi élet ép az egyéni különbségeket veszi tekintetbe. Földöntüli továbbá, mert nem az anyagiakra, hanem a lélekre irányul, melyet feltétlen értéknek tart.

A felebaráti szeretet hősies, mert bizonyos fokig mindenig vértanúsággal jár. Aki nem keresi a magáét, nem örül az álnokságnak, megbocsájtó, nagylelkű a bosszú helyett, aki megszólást és rágalmat jóakaratú megítéssel viszonz, sértéseket pedig hallgatással, aki kész a segítségre, együttérzésre, előmozdításra, az ritkán arat hálát, elismerést és barátságot. Az emberek nem értik, gyűlölik, megvetik. Gyengének és félénknek tartják, mert gyenge benne az önzés és fél a bűntől. Gyakran mondják ostobának, vagy góögnek, félremagyarázzák szándékát.

Ennek oka az a körülmény, hogy a Caritas kiemelkedik a földi életformák közül és belenő egy magasabb, eszményi szférába. A Caritas otthona nem e világról való. Célja, az eudaimonía, magasabb, fokozott életet jelent, mely az érzéki és önző, földi gyönyörökön *túl* keresendő. A világ, a föld nem érti, kigúnyolja, ostorozza és megfeszíti. De cserébe elnyeri az örökváltozatlan etikai ősértékbен az életet. Magára veszi a keresztet és ezért fel-emeltek.

<sup>7</sup>Eth. Nic. IV. 4—8.

## 15. Az önszeretet.

Az önszeretet voltakép a felebaráti szeretetnek egy fajtája: önmagunk individualitását szereti, mint az ember képének, erkölcsi hivatásnak és értékeknek hordozóját. Az önzés a valódi önszeretettel épügy nem azonos, hanem ellentétes, mint a felebaráti szeretettel.

Önszeretet és egoízmus távolról sem ugyanaz. Az utóbbi nem igazságos, mindenöt magának akar, másnak nem adja meg, ami megilleti. Azonban az önszeretet a felebaráti szeretettől is különbözik, mert közvetlenül és legteljesebben csak önmagamért vagyok felelős. Ezért az önszeretet sokkal felelösségteljesebb a felebarátinál. Az önzés viszont nem ismer felelösséget. Az önszeretet odaadás az etikai érték iránt, az önzés önmegtartás. Az önszeretet az etikai érték legbiztosabb megvalósítási területén: önmagunkban tevékeny. Semmiféle célkitűzésben nem lehetek biztos, hogy el is érem célomat, kivéve, ha önmagam javítása a célom. Sok jószándékú tett járt már oly következményekkel, melyeket a szándék nem tartalmazott. Azonban maga a jószándék, a jóakarat és általa a személy tökéletesedése tölelem függ, megvalósítható. Csak aki élete főművét a saját lelke szírtjén építi, az nem épít homokra.

Nem szükségszerű, hogy szeressük önmagunkat. Nem mindenki szereti önmagát. Aki önző és élvezetvágyó, az önmagának ellensége, A gőg az „én“-nel szemben is maró, gátló, pusztító, A tartós erkölcestelenség egyúttal önszértrombolás. Két pszichikai világ él bennünk: egy nemesebb és egy alsóbb, A szubjektív jóságban rejlö, bensőséges öröm, erő, szabadság, harmónia mutatja, hogy „én“-ünk szűkebb, mélyebb, állandóbb természetének a nemesebb irány választása felel meg. Az „én“ nemessége fejlődés és erőgyarapodás, aljassága pusztulás és gyengeség, A nemesebb irány választásának öröme az „én“ számára centrális, fájdalma csak periférius. Az aljas irány nál a kín a lélek centrumát pusztítja, az öröm pedig külsőleges. Ha a szerető személy a *boldogságot* kívánja annak, akit sze-

ret, úgy az önszeretet csak a szubjektív jóságot kívánhatja, A boldogság nem hírnév, gazdagság, hatalom, élvezet, általában nem *külső* dolog. Lelket csak lélek boldogítthat, A boldogság a lélek nagysága, rendje, békéje, egészséges állapota, A külső dolgok veszendők és nem elégítetnek ki.

Az önszeretetnek tehát jellegzetes tulajdonsága és ismertetőjele, hogy a benső világba helyezi a célt és hűséges munkával, napról-napra dolgozik lelkén. *Spontán*, teremtő módon alakítja életét. Az önszeretetben is megtalálható az igazságosság, továbbá az emberszeretet három fokozata: a jóakarat, a nagylelkúság és az önfeláldozás.

Az önszeretet *igazságos*: nem túlkapó, de nem is tűr túlkapásokat. Jogait akarja és tudja védeni, de magasabb szükségből lemond róluk. Önérzetes: tisztában van értékivel, azokat védi és ápolja. Mások tisztelete rendes körülmények között azután magától megjön iránta. Az önszeretet szabadságot enged az ösztönszerű és önkénytelen indítékoknak, amíg a pszichét erősítik. Azonban uralmat és rendet tart, hogy ne ártsanak a léleknek.

Az önérzet tisztában van a saját képességeivel és értékeivel: mintegy közép a kislelkúság és az elbizakodottsgág között. A kislelkúság kevesebbre becsüli a saját képességeit és értékeit a valóságnál, az elbizakodottság többre. Az önérzet igazságos önbecsülés,

A jóakarat fokán az önszeretet önenntartásra és önállóságra irányul- E célból pl. testi egészségre, anyagi javakra és külső szabadságra törekszik, bár nem feltétlenül; mert nem az önenntartás, hanem az eudaimónia az öncél. Nem lanyha, hanem teljes erővel és kitartóan tevékeny. Szellemét uralomra szoktatja nyelve, testi fájdalmai, szükséglei és indíspozíció felett. Az erős akarat a testi betegséget is le tudja gyózni. Nyugodt, bátor lelkület járvány idején megóvhat a fertőzéstől, a félelem viszont elősegíti a ragályozást, A szellem a legjobb idegerősítő szer is: nyugalmat szerez és hatékony az idegek ingerlékenységevel szemben.

Az önmagát szerető ember a saját egyéniségről, mint

pótolhatatlan, egyedi színt becsüli és gondozza a lelkek nagy összeségében. Érdeklődés és tanulás által gazdagítani akarja, de nem az egyéni jellegű értékek rovására. Sokoldalúság és eredetiségek egyaránt célja és ezenfelül még erőinek egyesítése és rendezése. E ponton az egyéniség művelése érintkezést jelent önszeretet és a kultúra szolgálata között.

Az egyéniség fejlesztésére való törekvés nem eredeteskedik, hanem alázatos. Az önszeretet tisztán látja a saját hibáit, hiányait és alázatos: önismerésre és fejlődésre törekszik.

Az önszeretet nem hedonista. Tisztában van a szenvedés hasznával. A szenvedés megértővé tesz, elősegíti a szűk, egyoldalú, kicsinyes, önző álláspont levetését. A hedonizmus az önszeretet ellentéte, mert boldogság helyett csömört, gyengeséget és gyávaságot eredményez, melynek „mélton” külső kifejezése az öngyilkosság. Az öngyilkosság önzés, önmegtartás, mert az élet kötelességei alól kibúvik. Értékes szándékra az élet minden helyzetében van alkalom, semmi sem hiábavaló és semmi sem vész el egészen: ezért bűn az öngyilkosság. Korunk diszharmóniája, vallástalansága, izoláló tendenciája és hédonizmusa előmozdítja az öngyilkosságok szaporodását. Az ellenszert a vallásosságban, a *barátságban* és az önmegttagadásban kell keresnünk. Az önzést az önállítás magasabb formájával: az önmegttagadással kell helyettesítenünk: önmegttagadó ember soha sem lesz öngyilkos. minden önmegttagadás önmagunk fölé emel és akaratunkat acélosabbá, szabadabbá teszi. Az erény nagy erő.

Az önszeretet célja a szellem ereje, ezért az önszeretet a szubjektív jóság szeretetébe torkollik. Tökéletes szeretet és önszeretet még sem ugyanaz (bár utóbbi egy módja az előbbinek). Az erénnel vele jár a felemelő és boldogító eudaimonia, azonban az etikai értéket jobban kell szeretnünk, mint önmagunkat. Bár az értékmegvalósítást nem lehet elválasztani a személytől, bár szolgálata egyúttal önszeretet, lelki béke és erő is, viszont a tökéletes szeretet az egyént annyira eltölti, az értéket annyira

végtelennek éli át, hogy benne az egyén kevés lesz önmágnak és az értéket önmagával szemben előnyben részesíti.

Az önszeretet *nagylelkűsége* — mint Aristoteles<sup>8</sup> ki-fejtette — abban áll, hogy nagy tettekre méltónak tartja magát és az is. Aki viszont kis tettekre tartja magát alkalmasnak és valóban az, aminek tartja magát: az *józan*. Aki nagy tettekre alkalmasnak tartja magát, de nem az: *nagyoló*. Aki nagyobb tettekre való, mint amekkorára méltónak tartja magát, az *kislelkű*. A nagylelkű önszeretetből hiányzik a nagyzolás és a kislekűség, de van benne józanság. Józanul cselekszik, de célja túl van a szükkörű józanságon, kicsinyességen, nyárspolgáriságon. Józan annyiban, hogy céljai elérhetők. Maguk a célok azonban nagyvonalúak, nagylelkűek. Eszményi, de elérhető célokért küzd, teljes erejével és kitartóan. Fontos a nagylelkűség számára, nem csupán a tettnek, hanem a megvalósító módnak és felkészültségnek is a fénye, nagysága, szépsége. A nagylelkűségnek egy jellegzetes példaképét a történelem egyébként ép a nagylelkűség klasszikus leírójának, Arístotelesnek tanítványában: Nagy Sándorban valósította meg.

Az Önszeretet legmagasabb fokon *önseláldozás*, mert a szubjektív jóságba, tehát áldozat és erő egységébe torkollik. Az önszeretet célja az erő, ámde erő és áldozat egymással korrelát.

Ha az önszeretet egyfelől nagyobb felelősséget is jelent, mint a felebaráti szeretet, másfelől nagy támaszt nyer abban a körülményben, hogy a saját boldogságunk, vagy boldogtalanságunk területén tevékeny. minden lény a boldogságra vágyódik és a boldogtalanságtól fél.

Azonban épen nem szükségképi, hogy a szabad akarat mindig a személy boldogságát akarja. Beleérzés, vagy íntroszpekciónak egyaránt megmutatja, hogy előfordul oly eset is a lelki életben, amikor pillanatnyi gyengeségünkben hevesen akarunk valamit, amiről ugyanakkor az ész biztosan tudja, hogy le fogja rontani tartós és végleges boldog-

<sup>8</sup> Eth. Nic. IV. 4—8.

Ságunkat. A bűnben való *megátalkodottság* végső fokán kétségeesés lép fel, ami annyit jelent, hogy a bűnös személy *biztos* megátalkodottságának a boldogtalansággal való egyértelműségében, még sem akar bűnbánatot és javulást. A saját boldogságát csak a jó ember akarja: a rosszakarat a személy boldogtalanságára irányul. Önszeretet csak jó emberben van.

## 16. A barátság.

*Aristoteles* óta<sup>9</sup> az etikai gondolkodás sokféle oldalról megvilágította a barátság morális jelentőségét, mely a felebaráti szeretetével vetekszik és azzal kapcsolatos is. Ha nincs valakiben felebaráti szeretet, nincs moralitás sem. De ha valakinek nincs igazi barátja, e körülmény rendszerint szintén az illető nagy erkölcsi hiányosságának tünete. A *Caritas* is *baráti* magatartást jelent, a szó tágabb értelmében, mindenivel, még az ellenséggel szemben is. Másfelől viszont nem áll módunkban mindenivel egyforma mértékben barátságra lépni, mert a barátság ki-fejlődésének feltétele az egyéni megfelelés, bizonyos egyenlőség és kizárolagosság. A barátság nem terjedhet ki sok személyre a földön, de ép ezért az emberszeretet olyan értékeit rejtő magában, melyeket a felebaráti szeretet nem minden nyújthat. Ez okból a felebaráti szeretet mintegy követeli az emberek javára a barátságot.

A barátság két személy kölcsönös és kölcsönösen *tudott* szeretete egymás iránt, mely a közös érdeken és a kölcsönös megfelelésen, *hajlamon*, rokonságon alapul. A barátok kölcsönösen támogatják egymást lelkei és külső haszon tekintetében is. Egymás egyéni értékeinek és boldogságának fokozására törekszenek.

A személyérték bensőségénél fogva, a barátok egymás személyében egymás értékeit is, és megfordítva: egymás morális értékében egyúttal a „hordozó“ individuális lényt is szeretik.

<sup>9</sup> Eth. Nic. VIII. 1—2.

Ha két ember csak a haszon, vagy az élvezet érdekkében társul, az természetesen nem igazi barátság, mert nem jön létre *benső* kapcsolat. Egy kellemesen társalgó, szórakoztató ember társaságában szívesen időzöm, de nem okvetlenül a barátság, hanem csak a mulatság kedvéért. A közös gazdasági érdekből való szövetkezés magában véve szintén nem barátság. Az igazi barátság ezeknél több és bensőbb, azonban *együttal* magában foglalja, hogy a barátok egymásnak örömet okoznak és hasznára vannak.

A barátság etikai jelentősége az a mozzanat, hogy a barátok a *szeretetreméltót* szeretik egymásban, vagyis az etikai személyértéket. A barátság kölcsönös érték-kiegészülés, érték-kicserélés. A szeretet sajátossága, hogy *uralkodik* az érzelmi világban, azt igazgatja és magába olvasztja. Ez által *hasonlóvá* tesz bennünket a baráthoz. A szeretet sajátságos keresés: keressük érzelmekben a szeretett személyt.<sup>10</sup> A kölcsönös értékesebbé-tételre, etizálásra irányul a barátság már csak azért is, mert így tehetj szert *bizalomra* és *állhatatosságra*.

A barátság hasonlóságot, egységet, kölcsönös megértest jelent. A barátok egymásban élnek, egymás iránt jó<sup>^</sup> akaratot és nagylelkűséget tanúsítanak, egészen az önfeláldozásig. Rágálommal szemben megbíznak egymásban, ép, mert értik, ismerik egymást. Egymás megsértésétől tartózkodnak: sértés, szemrehányás az érdek és haszon hajhászásának következménye.

A barátság közös feladatok megoldására irányul: nagy célok lehetik a barátságot nagyá. A szövetkezés alapja azonban az egyéniségi: a hajlam, a megfelelés, a vonzódás. Ez okból a barátságot joggal jelöltük az erősz elnevezéssel, amin ép a hajlamon, kiegészülési vágyon, rokonságon alapuló szeretetet értjük, természetesen menten minden szexuális vonatkozástól. Az erősnak csak egy fajtája: a szerelem mutat a szexualitással közvetlen kapcsolatot.

A barátság *rokonlelek* vonzalma és vannak személyek, akikkel szemben kötelesek vagyunk barátságra töre-

<sup>10</sup> Simmel: i. m. 46. 1.

kedni és azt ápolni. A *családtagokat* a biológiai és szellemi rokonság és más etikai körülmények egymás iránt barátságra kötelezik, így jön létre a szülői, gyermeki, testvéri stb. szeretet kötelessége. E vonzalmak némelyiké igen önzetlen és önfeláldozó. Ilyen pl. a szülő szeretete a gyermek iránt, mely mindenmellett egyfelől az önszeretettel, másfelől a szerelemmel szemben mutat megegyező vonásokat.

A gyermek mintegy a szülői szeretet alkotása, folytatása a szülők életének és kiterjedése „én”-jüknek: ennyiben az önszeretettel és önenntartási vággal rokon a szülői szeretet. A szülők a gyermekben élnek, őt értik, látják növekedését, önmagukhoz és a szeretett hitveshez való hasonlóságát: ennyiben a szerelemre emlékezhet a szülői szeretet. Alkotó, hatalmas, jótevő és boldog, mégpedig tisztán a másért való önfeláldozásban.

A gyermek szeretetét a szülő iránt kezdetben a *remény* jellemzi: minden a szülőtől vár, abban bízik. E naiv fokot a fejlődés krízisekor az *önállóságra*, való törekvés váltja fel, mely összeütközik a szülők tekintély-igényével és prórába teszi a szeretetet. Végül a *kegyelet* fokára jut el a gyermek szeretete és a szülő iránti tisztelő és szerető gyengédség és gondozás formáját ölti.

Szűkebb értelemben nem a kötött barátságot, a családtagok egymás iránti felelösséget és köteles szeretetét nevezzük barátságnak, hanem a barát megválasztásában etikailag szabad barátságot, mely azonban szintén kötött, annyiban, amennyiben *felelösséget* jelent a barát iránt, továbbá, amennyiben a kölcsönösséget és az *egyenlőséget* elvéhez kötött.

A kölcsönösségen és ennek tudásában lesz a barátság két léleknek valósággal közös élete. A barátság kölcsönösségre törekszik, a vonzalom megnyilvánulni akar, ezáltal egyszersmind szinte könnyörög viszonázásért és maga is annál forróbb, izzóbb lesz, minél inkább látja a másik lélekben is a vonzalom tüzét kigyulladni.<sup>11</sup>

<sup>11</sup>Augustinus: De Trin. 8, 14. — Conf. 4, 11.

Az *egyenlőség* elve a barátságban is érvényesíti az *igazságosságot*. A barátság mindenkor csak valami egyenlőség, az igények kölcsönös kiegyenlítése, az adás és elfogadás egyensúlya alapján lehetséges, csak valamikép egyenlően, nem egymás felett, vagy alatt álló személyek között jöhet létre. Legfontosabb, hogy minden a két fél jellemre a másik fél jellemének megfelelő *személyértékkel* rendelkezzék. A barátság ugyanis, a vonzódás mellett, *objektív*: a másik személy *ériekéi* kívánja és becsüli, mely azt *mél-tová* teszi a barátságra. Az etikai értéktelenségek, mint említettük, sok esetben az a jele, hogy az illetőnek nincsenek barátai. A gőg nem adja oda, hanem megtartja „én”-jét, azonban a gőgöst más sem tartja méltónak a barát-ságra.

A barátság *bizonyosfokú* egyenlőségen alapul, mert a *teljes* egyenlőség a barátok személyértéke, képességei és helyzete szempontjából igen ritka dolog. Az igazságosság így sem kell, hogy csorbát szenvedjen: a másik személy fölényét a barátság *hálával* kívánja pótolni. A hálá az igazságosság követelménye: egy módja az értékesebb fél *tisztelethe* is.

Az *egyenlőség* a szeretetben hasonlóságot is jelent, melynek az *ellenétek* kölcsönös kiegészülése is csak egyik faja. Csak azok egészítik ki egymás természetét, akik valami módon *megfelelnek* egymásnak. Az ellenétek *egy* vonalban feküsznek: hasonló árnyalatok sorozatának két végpontját alkotják, közöttük átmenet, megfelelés és ki-egészülés lehetséges.

A barátság, mint kiegészülés, a *szerelem* felé mutat érintkezőpontokat, mint az egyik fél fölénye pedig a szülő és gyermek benső viszonya felé. Minél nagyobb az *egyenlőség* hiánya, az egyik fél fölénye, annál kevésbé *megfordítható* a két barát viszonya. A fiú nem lehet oly viszonyban az apjával, amilyenben az apa áll a fiúval: a kétféle viszony fel nem cserélhető. A szeretet másfajta jogokat, kötelességeket és felelősséget jelent minden az egyik, minden a másik viszony számára.

A barátság benső viszonya *individuális*: az egyik

*egyénisége* vonzódik a másikhoz. Ezért minden barátság két személy kapcsolata, bizonyos kettesben-létél, melyben a *kizárolagossági* igény és a *féltekenység* is felléphetnek. E ponton szintén a szerelemmel megegyező mozzanatokat mutat. Az *egyénisége* *egyéni* jellegű vonzalmat kíván, a vonzalom minden egyes esetben más és más lesz, mert az *egyéniségek* is különböznek egymástól.

Azonban a barátság nem fajulhat kollektív önzéssé, mert akkor önmagát lerontja, szeretet és önzés egymással meg nem férnek. A barátok a szeretetben, megértésben, érdeklődésben és együttlében nem szorítkozhatnak *csak* egymásra, nem törődhetnek és foglalkozhatnak minden és kizárolag egymással. minden emberi szímpatiának van e tekintetben határa. Ha a közelség, együttlét, lelkei egymásra-szorítkozás ezt a határt átlépi, akkor kiegyenlítetlenség, únotiság, sőt ellenszenv is származhatik belőle. Ennek a szélesebb körben való társadalmi érintkezés és szeretetgyakorlatok, másfelől pedig az egyedüllét az el-lenszere.

A *férfi* objektívebb természete alkalmasabbnak látszik a barátságra, míg a szubjektívebb *nő* azt inkább a szerelemi, hitvesi viszonyban találja meg. Férfi és nő közös erkölcsi fogyatkozása lehet az *önkény*, de a férfinél inkább erőszakosságban, a nőnél ellenben az őszinteség hiányában nyilvánul, mert az életben a nyílt uralmi pozíciót a férfi sokkal gyakrabban éri el. A barátságot azonban az őszinteség hiánya minden lehetetlenné teszi, az erőszakos természettel inkább megfér.

Bensőséges jellegénél fogva, a barátság fokozatokat mutat és tökéletessége azuktól a személyektől függ, *akik* barátságot kötnek.

Egészen ritka, kivételes barátságot találhatunk néhány erkölcsi, vagy vallási lángelménél. Ebben a transzcendens célokra irányuló, szellemi, földi érdekektől és érzéki elemektől mentes barátságban látjuk a barátság teljes, fejlett formáját. Példa reá *Szt. Pál*, *Szt. Ágoston*, *Szt. Bernát*, *Szt. Tamás* és *Szt. Teréz* stb., kik részben gyakorolták, részben írásaiakban is fejtettek és dicsérték ezt a barátsá-

got, A nem-keresztény moralisták közül ismeretes *Sokrates* és *Platon* barátsága.

A moralitás és vallás nagyjainak barátsága nagylelkű, önzetlen és önfeláldozó. Céljai az örökkévalóságra és a lélekre vonatkoznak. Nem számít földi viszontszeretetre és gyönyörre, mindenmellett erősebb, hatásosabb és jótevőbb bármely másnál. Tekintete a lelket nézi és abban törekzik valami szeretetreméltót felfedezni. Ha első tekintetre nem is talál, végül mégis felfedez valami jó hajlamot barátjában és, annak fonala haladva, bontja ki a másik lélek kincseit. Jobban szeret adni, mint kapni, mert nem elégíti ki semmi, ami mulandó és földi bírás, viszonzás, j Nem tartja bajnak a barát szenvédését, sőt halálát és a j földi elválast sem. Szívesen szenvendne ugyan barátja helyett, de csak olymónon, hogy az érdem és lelki haszon mégis a baráté legyen.<sup>12</sup> Csak egyet kíván a baráttól: annak etikai tökéletesedését és komolyságát, melyért minden megtesz és amely minden vágya. A barát hibát rögtön észreveszi és, ha annak javára válik, őszintén megmondja neki. Vagy megjavul a barát, vagy folytonosan harcol vele e célért és végre is nem lehet közöttük a barátság e cél kölcsönös követése nélkül állandó. E magasrendű barátság világosan láta, hogy morális hivatásunk belenőni egy magasabb és szellemibb életformába és ott reméli a barátság véglegességét, ott nem akarja barátját elveszteni.

### 17. A szerelem és házasság filozófiájához.

Fáradt, megtépázott korunk kulturális bomlás-jeleniségei a házasság és család intézményét sem hagyták ép-ségen. A modern individualizmus a családban is felüti fejét és nem akar alárendeltséget, tradíciót és tekintélyt ismerni. A mai rohanó élet, mely folyton az új helyzetekhez való alkalmazkodást, a régi elhagyását, az újnak

<sup>12</sup> Szt. Terézia összes művei (magy. ford.) I. kötet, 1923. 50. 1, (Stephanaeum.)

igenlését követeli, különben sem alkalmas a tradíciók, az állandóság, a hűség ápolására. A család egyes tagjai általában a maguk életét élik, különböznek hajlamaikban, lelkületükben, nincs meg elégé bennük a családhoz-tartozás érzülete. A szülök és a gyermekek között ritka az igazi életközösség és a szakadékot csak növeli az a körülmény, hogy manapság a gyermekek gyakran műveltebb, mint a szülő.

Még leginkább a házastársak között maradna fenn a lelki életkapcsolat, ha ezt ápolnák. Azonban az individualizmus ezt a kapcsolatot is kikezdte. A házasfelek egymással szemben egyre lovagiatlanabbá válnak, inkább jogokat ismernek, kötelességekről hallani alig akarnak. Természetesen nem tagadjuk a nagyszámú, örvendetes kivételeket, de célunk az aktuális tendenciák általános jellemzése. — Hogy a jelen káoszából a haladottabb jövő kibontakozzék, elsősorban elvi, eszmei síkon kell a modern gondolatok zürzavarában világosságnak, rendnek létrejönnie. A történelmi alakulásokat mélyebben vizsgálva, nem kételekedhetünk az eszmék hatalmában, valóságbefolyásoló, érvényesülő erejében.

A kereszteny erkölcs szerint a házasság igazi lényege erkölcsi és vallásos természetű. A végtelenre-törekvés egy módja: két lény halálig, sőt azon túl is tartó, metafizikai kapcsolata, szentség, vagyis felbonthatatlan. Modern fell fogás szerint ellenben a házasság nem tapasztalatfeletti, transzcendens és szükségszerű, hanem empirikus, a nemek merőben gazdasági, szociális, magánjogi és egyúttal individuális kapcsolata. A szerelem pedig, mint a házasság érzelmi alapja, pusztán a biológia és az ösztönélet tényivel meggonyarázható.

Mivel a szükségszerű, tapasztalatfeletti és metafizikai világ elméletével a filozófia foglalkozik, e két, ellenkező elgondolás vizsgálata is filozófiai természetű kell, hogy legyen. Soraink egyik célja házasság és szerelem korrelációjának kimutatása: a kettő egymást kiegészítő és feltételezi. A házasság a szerelem lényegéhez tartozik, eredetileg a szerelem mivoltából származik a házasság fogalma.

Házasság és szerelem egymás nélkül lényegükben töredékes, félbenmaradt, hiányos értelmű fogalmak.

A szerelem *bensőséges* jellege bizonyítja, hogy szellemi érték, erény, a szeretet egy fajtája, nem merő ösztön, bár *kifejezést* a fajfenntartó ösztönben nyer. A szerelem mélyen megfelelő szimbolikus megnyilatkozási formát talál a test szférájában. Intenciója azonban nem a szexuális gyönyör. Sok esetben megtörtént már, hogy az egyik fél elvesztette képességét érzéki gyönyör nyújtására és a másik fél annál jobban szerette. Az ösztönnel szemben, mely változatosságra törekzik, a szerelem lényegéhez tartozik a hűség, állhatatosság.

A szerelem végtelenre-törekvés. Empirikusan, pszichológiai értelemben természetesen elismerjük, hogy a szerelmek időlegesek, egy ember többször is lehet szerelmes. Azonban a szerelemnek, mint szellemi intenciónak, *a priori* értelme, jelentése egyetlen személyre vonatkozik és végtelen tartamra irányul. A szerelmesek úgy érzik, hogy nem pillanatnyilag, hanem örökké és feltétlenül egesülniök kell egymással, szubsztancialis „én“-jük érdekeiben.

A szerelem feltétlen akarás. Mindent mellékesnek tart, csak a kölcsönös bírás a fontos, melyért minden áldozatot meghoz. Két személy kölcsönös birtokviszonya a szerelem. Ahol két személy egymást élvezeti cikknek tekinti, ezáltal mintegy tárgynak és nem személynek, ott megszűnik a szerelem, mert — mint minden szeretet — a személyre irányul.

A szerelemhez erkölcsi érettség kell. A gonosz, önmegtartó ember, mint olyan, nem lehet szerelmes, vagy pedig egyúttal megnyílik a nagy és nemes számára is. Nem lehet továbbá szerelmes az utilisztaikus-nyársplolgári, vagy a durva, cinikus „sofför“-lélekalkat. Szerelem és nagylelkűség összetartoznak.

A szexuális könnyelműség, érzékelés, hedonizmus is ellensége a szerelemnek. Az ösztön „kiélésével“, az érzelmek elfecsérésével szemben az önmegtartóztatás, tisztság a szerelem kedvező talaja.

A szerelem aktuális fellépése mindenkorral *hirtelen*

vagy megvan, vagy nincs, de nem lehet indokolással, erőszakkal előidézni. Hasonlít az értékeléshez: az értéket is közvetlenül, „hirtelenül” pillantjuk meg, mégpedig abban az esetben, ha a tárgy lényegéig hatol tekintetünk. Különösen á szép „megpillantása” hasonlít a szerelem élményéhez: mind a kettő nyugtalansággal, sóvárgással, gyönyörrel vegyes fájdalommal jár, amint ezt *Plotinos* a szépségről észrevette. A szerelem számára egyébként fontos is a szépség, azonban a test szépségében minden a lelkiség objektíválódását keresi.

A szerelmes nem minden egészen őszinte, hanem a másik félnek akar tetszeni, megfelelni, hozzá hasonulni. Nem nyilvánítja egyéni vonásait, hanem a viasz lágyságával idomul, formálódik. — Amint önmagával, úgy társaval szemben sem objektív a szerelmes. Eszményíti a szeretett személyt, elfogult és oly alázatos, hogy a másik fél hibáját is gyakran a magáénak magyarázza. A saját érzelmeit pedig valamely példátlan, páratlan, egészen különleges érzelemnek tekinti: más nem tud „úgy” szeretni. A barátság intellektuálisabb, objektívebb, kevésbé elfogult, mint a szerelem.

Más oldalról azonban a szerelem nem elfogultság, hanem nagy lelki megnyítottság. A szerelmes fokozottan ügyel a saját személyének tisztaágára, lelki érintetlenségrére, sőt felcsigáz a személyben minden idealizmust, jóakaratot és poézist, mintegy tágítja és fogékonyabbá teszi a lelket. Szerelem és kicsinyesség nem férnek meg.

A nemi aktusnak, a szexuális gyönyörnek egészen más a minősége, ha a szerelem kifejezése (e ponton még figyelembevéve, hogy, mint tárgyalni fogjuk, a szerelem lényegéhez a házasság hozzáartozik), mint akkor, ha hédo.niszтик, vagyis öncél. A szerelmet pszichofizika által beteljesítő szexuális egyesülés specifikus minősége bizonyos ártatlanság, lelkiesség, boldogító megilletődöttség, gyengédség. Ha viszont a szexuális gyönyört elszakítjuk a személyes-egyéni élet egészétől, nem, mint magasabb jelentés kifejezését, hanem önmagáért keressük, úgy közvetlenül érezzük démoni, beszennyező, lélekfelfaló, arcátlan jellegét.

A paráznaság lényege a szexuális gyönyör elszakított önállósulása. A tisztaág erénye viszont kétféle specifikációban valósulhat meg: a szerelemben, vagy a szüzeségben.

Mi a szerelem megkülönböztető vonása a szeretet más módjaival szemben? A *kizárolagosság*. A barátságról már *Aristoteles* megállapította, hogy csak kevés személyre, a szerelemről azonban azt kell mondunk, hogy csak egyetlenre terjedhet ki. Az apa, a barát örül, ha gyermeket, barátját más is szereti. A szerelemben viszont nem lehet osztozni. Ezért ellentmond a szerelem lényegének, hogy valaki egyszerre több személybe legyen szerelmes. (Empirikusan, pszichológiaileg lehetséges, épúgy, mint több szerelem az idő egymásutánjában ugyanannál a személynél, Mind a két esetben azonban csak a szerelemnek félíg-meddig, hiányosan történő megvalósulásairól beszélhetünk, illetőleg a szerelem mivoltának legfeljebb egy esetben történő igazi beteljesüléséről, ha ez a szerelem az állandó, végleges.)

A szerelem kettesben-létél. *Platon* mély hasonlata szerint, két személy csak együtt egész, egymásnak teremtettek. A *polaritás*, mely a nemiségen és a szerelemben nyilvánul, nem csupán biológiai, hanem szellemi és kozmikus jelenség is,

A szerelem érintkezik a végtelenrel, a metafizikai és a kozmikus világgal. Két személy oly szeretete, melyivel egymás lelki-individuális nemiségen keresztül az abszolútumot érintik. Abszolút kizárolagosságot jelent, végleges egyesülést és hűséget intenciónál, *feltétlenül* akarja a szeretett lény bírását. A szeretett lény iránt *alázatos*. A szerelem intenciója *életcél* a szerelmes számára: ha el nem éri, nem boldog. Az abszolútumra utaló vonásokat ilyen hangsúlyozottan nem találhatjuk meg az ember-szeretet egyéb formáiban, csak a legmagasabb fokon, mint önfeláldozást, melyben azonban már a tökéletes szeretetbe, az ősérték szeretetébe nyúlnak át.

A szerelemben misztikus elem van, A misztikus írók ezért élményeik leírásához a szerelmesek érzeli életé-

bői vesznek hasonlatokat. A misztika önmagában minden szerelmi és minden szexuális vonatkozástól mentes. A szerelem azonban misztikus mozzanatot tartalmaz. A szerelmes hasonlít -a misztikushoz pl. abban a tekintetben is, hogy amíg célját el nem érte, elfordul a világtól és csak céljának él. Mikor azonban a szerelmesek egyesültek, vonzalmuk méltóságával ellenkezik a célt, értelmet nélkülvő élet, mély ..szükséglet mutatkozik a világ felé forduló tevékenység iránt. A szerelem e szükségkötöttsének kielégítésére a házasságban, gyermekben és családban tatai 'módot.

Férfi és nő szellemileg is különbözök, tehát más-más módon jutnak el a szerelemben az abszolútum érintéséhez. A nő jobban kötve van a vitális szférához, a nemi ösztön benne oly területeket is áthat és oly képességeket jelent, amik a férfinél függetlenek, illetőleg hiányzanak. Ezért a nő földi sorsa a kötöttség, hivatása, hogy a férfi segédje legyen. A nő a férfi uralmában, az alárendeltségben, önfeláldozásban, odaadásban, engedékenységen érinti az abszolútumot. Vezetőszerepet juttat a házasságban a férfinek és, ha a férfi fölényét nem találja meg, gyakran az ellenkező végletbe csap át. A nő zsarnoksága azonban a férfi uralmának öntudatlan kívánásából származik.

Másrészt azonban a nő érzelmi természete elevenebben és finomabban hatol az értékek világába. Érzelmi természete magyarázza meg lelkii konzervativizmusát is, mely a nő élettani adottságaival és társadalmi helyzetével együtt alkalmas az ártatlan és tiszta lelkület megóvására. Az „örök-nőisége“ tehát egy lépcsőfokkal közelebb áll az értékek világához és ezért felemelő hatású a férfi számára. E ponton a férfi szerelme a nőben az abszolútumot érinti, mint *Dante*, vagy *Faust*.

A szerelem sokféle árnyalati és fokozati különbséget mutat, melyek a szerelmes személy értékeitől, egészétől függnek. Maradandó csakis az oly szerelem lehet, mely hitvesi szeretet, vagyis a házasság formájában él. A házasság a kölcsönös becsülés, a tisztaság és hűség fenntartója. Nem minden házasságot kötnek igazi szerelemből. A házasságot — mint bármely intézményt a világon — fel

lehet használni a nyársplgáriság melegágyául is, de ez tiszta lényegét nem érinti.

Az érzéki szenvédély a szerelemmel gyakran együtt jár, mert a szellemi-lelki érzület ereje felébreszti és együttcsengésre bírja a vitális-érzéki erőket is, melyek külső kifejezései, beteljesítései. A pusztai érzéki szenvédély azonban, ha mégoly erős is, még nem szerelem, viszont nagy szerelem lehet csekély érzéki elemmel is kapcsolatos. E szempontból a szerelem sokféle árnyalatai között két főtípus: az érzéki és a nem-érzéki szerelem típusait találjuk.

Az érzéki szerelem szenvédelyes. Tárgyában a férfi, illetőleg a nő általános mivoltát tömörítve ragadja meg: a szerelmesek egymásnak a férfit, vagy a nőt jelentik. Az ösztön sötét, viharos kavargása jellemzi a hatalmas, elementáris érzületet, melynek költői ábrázolása *Faust* érzelmé Margit iránt.

A nem-érzéki szerelem a személyes egyéniségre irányul, abban egyfelől a specifikusát, egyetlent, másfelől a szellemi-lelkit szereti. *Barret-Browning* *Erzsébet* és késsőbbi férje szerelmesek lettek egymásba, a nélkül, hogy látták volna egymást, mert egymás konkrét-eleven lelkületét — főleg levelezés által — megismerték. A nem-érzéki szerelem nem zárja ki az érzéki vágy és egyesülés formáit sem, de ez nem uralkodó mozzanata. Világosabb, derűsebb, szellemibb és emberibb az érzéki szerelemnél. Nem tragikus, de nem is nyársplgári. Tisztult melegség hatja át.

*Egyneműek* között lehetséges erős, pervertált érzéki szenvédély, azonban nem lehetséges igazi szerelem, mert a pervertálódás és tisztálanság a személyt lealacsonyítja és eszközössé teszi. Említettük, mikép zárja ki egymást tisztálanság és valódi szerelem. Ily módon lehetetlen az a szerelem, melynek lényegétől a tisztálanság elválasztatlan volt.

Mint minden szeretet, úgy a szerelem is *lekötő* jellegű, logikai *formát* akar és *felelősséget* jelent. Az *igazságosság* egymás és az utódok jogai iránt bennrejlík a sze-

relémben. Amíg az érzéki szenvedély felelőtlen, önző és a változatosságot kívánja, addig a szerelem felelős, önzetlen és hűségre, életközösségre irányul.

A vágyott formát és életközösséget a szerelemnek a házasság és a család adja meg. A szerelem benső kettesben-létél, ezt a házasság ugyan kibővíti, de egyúttal meg is örököti, mert intézményessé teszi a szerelmeseknek azt az akaratát, hogy ne éljenek többé egymás nélkül. Amíg a szerelem *elszigetel* a többi tevékenységi körtől, elfordul a világtól, addig a házasságban a világgal újra összekapcsolódik, feléje fordul, de egyúttal helyet is biztosít annak struktúrájában a szerelmesek új egységének.

A házasság *rendező* funkciója *szociális* és *erkölcsi* jellegű. Egyfelől szociális, mert a családi élet alap, a család pedig az első lépés a társadalmi és állami struktúrák további kikristályosodásához.

Az embertömegek változó és kaotikus halmazaiban a család az első rendezett és maradandó pont. A házasság összekapcsol a kollektív élettel, már nem tisztán „magánügy“, mint a szerelem. Ezért minden forradalom, mely a fennálló társadalmi rend lerombolására irányul, egyúttal a családi életet is destruálni törekszik. A családi élet ellen irányuló támadások végső célja gyakran a magántulajdon megszüntetése.

Minden, ami rendező funkció, egyúttal morális. A házasság erkölcsileg jó, nem csupán azért, mert gyermekeket hoz létre, hanem, mert a gyermekeket tiszteletreméltó, megengedett, ártatlan módon hozza létre.<sup>13</sup> A házasság túlnő a merőben földi és *efemer* kapcsolatokon. Kozmikus kapcsolatot jelent: csak egy férfi és egy nő hű közösséget, mely a halálval sem szűnik meg. A házasság szentség, febonthatafán: benne a szerelem az abszolútumot érinti. A házasság állandó, az élet egészét átfogó mivoltát mutatja, hogy e földön *otthont* ridegség nélkül a szerelem képes csak nyújtani, a házasságban.

A hitvesi szeretet magas erkölcsi érték. A szerető hit-

<sup>13</sup> Augustinus: De virgin. 12. — De fid. et op. 10.

vesek egymást önmagáért akarják. Társukat nem a vagyonért szeretik, ha az elszegényedik, nem gondolnak házasságtörésre. Épígy kitartanak betegség, munkaképtelenség, öregség esetén is. A szűzies szeretet a házasságban szintén gyakran előfordul. A házastárs szerencsétlensége a hitvesi szeretet próbája: mutatja, hogy a háztársak egymásban nem egyebet, mint magát a személyt szeretik.

A házasfelek hűségében és életközösségeiben azonban csak az az állhatatosság valósul meg, amit a szerelem intenciója jelent. A szerelem leköt: értelme odaadás, önzetlenség, állhatatosság. Ép az állhatatosság szempontjából azonban a szerelmi egyesülés végső igenléséhez, a házassághoz próbaidő kell, mely alatt a szerelmesek kötelessége lelkismeretesen megvizsgálni, valódi-e szerelmük? E kérdésre nehéz — a házasságnélküli szerelmi élet híve szerint lehetetlen — biztos választ adni. A tapasztalat mutatja, hogy ép az első szerelem az esetek többségében — bár nem minden esetben — múló érzelmi fellobbanás. Ha pedig többször voltam szerelmes, mi biztosít róla, hogy ép mostani szerelmem lesz állandó, végleges, egyetlen? Mégis van kritériuma a szerelem valódiságának: a szerelem bensősége, mélysége. Ha a személy erkölcsi erőivel harmonikus, eleven egységet alkot, minden ízében erkölcsi komolytárs és nemesség hatja át, vagyis a legszemélyesebb, legmélyebb rétegekből sarjad, a személy egészéből, de azért specifikus szerelem (nem általános rokonérzelem, baráti hajlandóság, tisztelet, hálá stb. csupán): akkor valódi a szerelem. Nem az érzelem erőssége, heve, szenvedélyessége, mámora, hanem mélysége a csalhatatlan próbákő.

A házasság szerelme felbonthatatlan, a jegyességi, vagyis próbaidő alatt viszont jogos, sőt kötelességszerű lehet a „szakítás“, bár valódi szerelem mellőzése és más házasság kötése csak magas erkölcsi motívumok mellett/etikus. Ez utóbbi esetet a történelemből *Hedvig* lengyel királynőnek, *Nagy Lajos* magyar király leányának élet-története mutatja. *Hedvig* lemondott szerelméről *Vilmos*

osztrák herceg iránt és *Jagelló* litván fejedelemhez ment nőül, abból a célból, hogy a litvánok a pogányságból keresztény hitre térjenek és a lengyel nemzet megszabaduljon a harcias *Jagelló* dúlásaitól.

Épügy, mint a szerelem, a házasság is nagy erkölcsi nevelő tényező, mely lecsiszolja a kicsinyes önzést és türelemre, önmegtagadásra, önzetlenségre szoktat. A házastársak kötelessége egymás erkölcsi tökéletesítésén dolgozni, de a saját tökéletesedésük a becsületes házasságból önként következik.

Női és férfi lélek természete különbözik és egymást maradék nélkül meg nem érheti, egymással nem azonosulhat teljesen. A szerelem és a házasság kezdetben tagadhatatlan súrlódást, küzdelmet jelent férfi és nő között, mely lecsiszolja mind a két fél önző és türelmetlen érdességeit. és méltányosságra, igazságosságra, önzetlen türelemre nevel.

Ritka, kivételes esetekben történik csak meg, hogy így férfi és egy női lélek kezdettől fogva képes egymással maradék nélkül azonosulni, egymásban teljesen feloldódni, mert maradék nélkül egymásnak teremtődtek.<sup>14</sup> A házasságnak misztikus és hősies foka következik be abban az esetben, ha két lény kozmikus, metafizikai szükségességgel egyedül és kizárolag egymásnak szánt, akár csak a negatív és pozitív elektromosság. *Tristan* és *Isolda* történetében jut ez a misztérium költői kifejezésre.

A *Tristan-szerelem* valami, szavakkal és fogalmakkal ki nem fejezhető, megmagyarázhatatlan összeházasonda két, egymás számára kiválasztott személynek, melyet az élet ősi mélységei minden akadálynál, a halálnál is erősebben szankcionálnak. Ez az emberi élet legmegrázóbb tragikuma lehet. A kiválasztott lények egyesülése elrendelt és világokon, tengereken át is létrejönni törekzik. Nincs gát, nincs az a hegység, mely árjukat feltartóztathatná. „Világok romjai feküsznek e nagy üstökösök pályá-

<sup>14</sup> A következő gondolatok Th. von Scheffer. *Philos. d. Ehe*. München, Rösl, 1922, nyomán.

ján, melyek mintegy tévetegen és a kölcsönös vonzástól lángolóan összerohannak“ és ezáltal gyakran mind magukat, mind a környezetet elégetik. A szerelem jutalma a szenvedés: mondja a *Nibelungenlied*. Az emberek nem értik meg a pusztulás valódi okát, mert minden nagyság titok a tömegnek. A 7Ws/an-szerelem csak a földöntűli életben talál végső magyarázatot és indokot.

A normákat ugyan a rendkívülinék sem szabad megsértenie, azonban ép a rendkívüliség rejti magában egy-felől a tragikus bűnhődést, összeomlást, de másfelől a megtisztulást és megváltást is. Aki *nagyon* szeretett, annak megbocsáttatnak bűnei.

Azonban e kiválasztottak kevesen vannak, a *Tristan*-szerelem a legritkább esetek közé tartozik a földön. Keserűesen bűnhődik az, aki magát hamisan e kozmikus esemény kiválasztottjai közé sorolja. Tragikomikus, de súlyos következménye van minden önző, szenvedélyes mámornak, mely türelmetlenségeben rendkívüliséget lát.

Aki nagy akar lenni, az először önzetlenséget tanuljon. A valódi szerelem és házasság önzetlen odaadást kíván, megsilárdulása minden kaotikus szenvedély termékeny rendezését, tudatos kultúrát, érett klasszicitást.

## 18. Szeretet és megismerés. Az igazság szeretete.

Ha arra a kérdésre kutatunk válasz után: mi a közös és a különbség szeretet és megismerés között, úgy egy-szeriben a végső metafizikai és értékelméleti problémák, elemek, alapok, emberi ésszel megoldhatatlan, vagy eddig meg nem oldott rejtelyek világába jutunk.

Első tekintetre úgy látszik, hogy minden megismerés szeretet, a szeretetnek egy specifikus módja. A szeretet benső, korrelativ birtokviszony két személy között. Az ismerés ís korrelativ bírás. Megismerek pl. egy matematikai igazságot, *Pythagoras* tételeit. Ez a tény egyfelől anynyít jelent, hogy „én“-em bírja az igazságot, tudatában és belátásában. Másfelől ezáltal az igazság is bírja

„én“-emet, mert csak pszichikai folyamataimnak objektív alkalmazkodása, tehát az igazság iránt való alárendelő odaadás folytán ismerhettem meg.

Ha azonban tovább vizsgálódunk, észrevéssük, hogy ez a birtokviszony a *benső* g szempontjából kifürkészhetetlen, *Pythagoras* tétele, mint igaz tudattartalom, passzív. Passzív doleg pedig semmit és senkit igazán birtokába nem vehet, A birtoklás nem a birtok, hanem a birtokló funkciója, tehát a birtokló aktivitása szükséges hozzá, így azonban „én“-emet az igazság nem birtokolhatja. Csak passzív, tárgyi birtokviszony — amilyen pl, egy tárgy és a tulajdonságai között van — a benső, személyes (szándékos és tudatos) bíráshoz képest igen lefokozott. Az igazság ismerése nem is ilyen külső, tárgyi birtoklás csupán, mert tudatomban és belátásomban bírom és ezáltal alkalmazkodom hozzá,

Bensőleg nem bírhatom azonban az igazságot, mert az igazság sem bírhatja bensőleg „én“-emet, A benső, személyi birtokviszony korrelát. Az igazság nem lehet bensőleg birtokló, mert passzív, de ugyanez okból nem is adhatja át magát bensőleg (szándékosan és tudatosan) „én“-emnek. Az igazság megismerése, mint bírás, tehát benső, de mégsem benső. Van benne valami *bensőségszerű*.

A merőben önkénytelen, alkalmi megismerés tehát nem szeretet, de van benne valami *szeretetszerű* jelleg. Más a helyzet, ha az igazságot feltétlenül akarjuk, ha szeretjük, törekszünk megismerni, a létrejött ismeretet pedig megóvni és terjeszteni, E ponton etikai mozzanat lép fel: az igazság szolgálatát értékesnek taríjuk. Ilyenmódon az igazság szolgálata specifikus szerető erény lesz, a tökéletes szeretetnek (az etikai érték szeretetének) egy módja. Etikai alapon a megismerés is szeretet és az igazságra irányuló akarattal kapcsolatos, annak célja,

A problémát azonban ezzel a megállapítással még korántsem intéztük el, mert a megismerés a szeretettel függ. Amit szeretünk, azt mindig jobban megismerjük, már csak azért is, mert érdeklődünk iránta. Mivel objektivitást

és érdeklődést a szubjektív jóság nyújt, ennyiben minden-  
esetre feltétele az ismeretgyarapításnak.

Továbbá magát az igazságot is szeretjük. Az igazság eszünknek tetszik, vágyunk utána, törekszünk reá, megnyugszunk és kielégülünk birtokában. Ép itt van a misztikus mozzanat: az igazság szemlélete boldogít, de földi bírása lehetetlen, csak a misztikus extázisban, vagy pedig a földöntűli életben érjük el. A földön csak „részeket“ és az időbeli tárgyak „tükrében“ ismerünk az igazságból, mely csak „előíze“ a közvetlen intellektuális szemléletnek,

Az ismerés tehát bensőségszerű, de nem bensőséges, függ a szeretettől, de nem szeretet. Az igazság szeretete nem mindig ismerés, az ismerés nem mindig jár együtt az ú szeretetével.

Az igazság ismerése függ az igazság szeretetétől, minden tárgy ismerése függ az illető ísmerettárgy iránti szeretettől. Amit szeretünk, azt értjük, mert benne élünk, szükségkép közli velünk strukturális minoltát. A szeretet ismeréssel jár. Az igazság iránti szeretet hiánya, vagy jele egyaránt lehet a szkEPSZIS. Az igazságot szerető kétyel jogos és terményen: csak abban kételkedik, ami nem felel meg a helyes gondolat kritériumainak és azért kételkedik, hogy elérje az igazságot. Az igazság szeretetének hiánya is szkEPSZIS, de jogtalan, beteges, romboló: *nem akar* belátni, *nem akarja* elérni az igazságot, azért kételkedik. Mivel valamiféle tételek igazának a hite, vagy hiedelme nélkül szellemi élet és cselekvés lehetetlen, az igazságellenes akarat adott esetben a nem-igazat fogja igaznak tartani, amint önkényének megfelel.

Sót a szellemi élet alapjaihoz szükségszerűen hozzá-tartozik legalább néhány igazság megismerése és némi el-ismerése. Az önkényes, etikailag gonosz szkEPSZIS önmobilása, szellemi öngyilkolása végtelen, mert bármennyire is pervertálja, meghamisítja és feldúlya a saját megísmérő-képességét és tudatának ismerettartalmait, minden igazságot képtelen önmagából kiirtani. A szellem tévedhet szán-dékosan, vagy önhibáján kívül, de legmélyén az igazsággal

elválhatatlanul összeforrt léteben. Az ismerés nem függ teljesen a szeretettől.

Ez az összeforras a szellem pusztá létére, mintegy tárgyi fokára vonatkozik. Mint szellemnek, személynek, szubjektíve is össze kell fornia az igazsággal annak etikai alapon való szeretete, szolgálata által. Az igazság feltétlen akarása azonban nem csak és nem minden ismerésben áll. Hárromfélé módja van az igazság szolgálatának, mint specifikus szerető erénynek: 1, a kultúra szolgálata, 2, a humanizmus, 3, az igazmondás (őszinteség).

Az igazság szolgálatának e három módja önzetlen odaadást, szeretetet jelent az igazság iránt, melyet önmagaért akar,

A kultúra szolgálatát a saját egyéniségünkben kell kezdenünk, úgyhogy e ponton az igazság szeretete az önszeretettel érintkezik és olvad össze, A személyben ural-kodó igazság, a személy kultúrája és igazsága azt jelenti, hogy keressük és belátjuk az igazságot és az egyszer beláttott ismerettartalmat megőrizzük, mellette kitartunk. Az igazság keresése és a mellette való kitartás egyaránt önzetlen objektivitást, érdekeink feláldozását és bátorságot kíván. Sokszor egy kis önmájítás, öncsalás kényelmes volna, megfelelne érdekeinknek, sőt veszedelmet hárítana el fejünk felől. Az átlagember objektivitása rendszerint igen hiányos és kis körre szorítkozó: az emberek világénezete jórészt az egyéniségükből, társadalmi környezetükből és helyzetükből, a történelmi korból stb. következő érdekeiknek függvénye.

Az objektivitás - tanulékonyságot és eredetiséget, önellőságot és tekintélyekbe vetett hitet egyaránt kíván. Elégséges alap nélkül nem szabad semmit igaznak tartanunk; mások véleményének átvétele gondolkodás és alap nélkül, pusztán kényelmi indítékból, jellemhiba. A saját egyéni megismérő képességünket fel kell használnunk és fejlesztenünk. Azonban nem tudunk minden a saját ismerő-erőnköből belátni: a kultúra *hit*en alapul. Amerikát soha sem láttam, létezését nem tapasztaltam, de szavahitető közlések, tekintélyel bíró leírások alapján hiszem.

A kultúra szolgálata az igazság terjesztését és a tévedések ellen való küzdelmet is jelenti. A valódi terjesztés azonban sok kíméletet és tapintatot kíván. Rosszindulatú és ép az igazság terjesztése ellen vét az, aki az igazságot azért mondja ki, hogy az embereket ingerelje és elkeserítse, Etikai értékítéletek szükségtelen kimondása pedig megszólás és farizeizmus: vét a felebarát szeretet ellen. Hazudni azonban soha sem szabad; szükséghazugságra nincs megengedhető mód és indok. Az igazmondásnak is meg voltak a maga vértanúi.

A türelmet és kíméletet a keletkezőfélben lévő belátással szemben kell tanúsítanunk, hogy csirájában el ne pusztuljon. A *kegyelet* meg tudja becsülni és érteni másoknak nehéz helyzetét és tévedések közepette kifejtett küzdelmét az igazságért. Igazi történeti erény: az ősök érdekeit és régmúlt korok igazságait is elismeri.

Összefoglalva: a kultúra szolgálata a saját egyéniséggünkkel szemben az igazság tanulékonyságot és eredeti keresését, önálló és hívó belátását, végül a mellette való bátor kitartást, objektivitást jelenti; másokkal szemben az igazság terjesztését, a tévedések ellen küzdelmet, a belátással szemben, ha csak keletkezőben is van, kegyeletet.

Az igazság szeretete humanizmust is jelent, mert az emberek az igazság megismerői és így tudatos hordozói lehetnek. A humanizmusban az igazság szeretete a felebarát szeretettel érintkezik.

Végül csak az igazság szeretetével függhet össze az a — mai etikai belátás szerint valószínűleg — kivételt nem tűrő erkölcsi tilalom, hogy az igazságot megtagadni, hazudni nem szabad. A szó meg kell, hogy egyezék a gondolattal. Az őszinteség erénye a szubjektív jóság szempontjából az igazság hű szeretetének egy formája. Normativ oldalról, a benne meglátszó tiltó szabály indokát tekintve azonban az etikai kutatás bizonytalanságban van. Tudjuk, hogy e szabály alól minden kivétel az elvhűség és következetesség csorbája volna, azonban indokait nem, csak szubjektív indítékát (szeretet) találjuk meg.

Nem tartozik tárgyunk körébe e normativ-etikai prob-

léma tüzetes vizsgálata. Elég, ha arra a nagyterjedelmű munkára utalunk, mely O. Lippmann és P. Plant<sup>15</sup> szerkesztésében jelent meg és amelyben a hazugság problémáját szakemberek a pszichológia, filozófia, kat., prot., zsidó teológia, jurisztika, pedagógia, történelem, szociológia, nyelv- és irodalomtudomány és fejlődéstan szempontjából tárgyalják, kötelező tilalmát elismerik, de kielégítő indokot találni nem képesek.

Ismerés és szeretet kölcsönös függő viszonyát, amely azonban mégsem teljes korreláció, legjobban mutatja az etikai megismerésnek és az erényességnak kapcsolata.

*Sokrates* tanítása, mely szerint erény és tudás azonos, nem igaz, ha abban az értelemben gondoljuk, hogy aki *tudja*, mi a helyes cselekvés, az *cselekszi is*. Az érték ismerése nem mindig jár együtt akarásával, a jó tudása annak tökéletes szeretetével.

*Sokrates* tanítása azonban mégis igaz, ha az etikai megismerést és a szubjektív jóságot *fokozataikban* mérjük össze. A jó gyakorlása, cselekvése érzékenyebbé és fogékonyabbá teszi a lelkiismeretet. A szubjektív jóság, mint erő és áldozat, erősíti és finomítja az etikai belátást is. Ellenben az erkölcsi gyengeség és az etikai normák tartós nem-követése lassanként elvaktíja az értékelést, elhallgatja a lelkiismeretet. Az erény tudás nélkül nem lehetőséges: minden erény határozma bizonysos bölcseség, mellyel a konkrét esetben felismeri tennivalóját, Erényesség nélkül viszont nem ismerjük igazán a jóságot: hogy mi az erő, áldozat, szeretet, azt csak az az ember tudhatja, aki általé, gyakorolta az erényeket.

Mindamellett a jónak valamiféle ismerése nélkül a bűnös ember sem képzelhető, hiszen ha nem tudja, hogy cselekedete rossz, nem is vélezhetik. A szándékosság teszi a cselekvést jóvá, vagy rosszá. Erény és tudás azonossága mellett szubjektíve soha senki nem vétene az etikai érték ellen, legfeljebb tévedés (normative helytelen tett), de nem bűn (szubjektív rossz) jöhetsz létre. Azonban

<sup>15</sup> O. Lippmann—P. Plant: Die Lüge. Lipcse, 1927. Barth.

a lelkiismeret a leggonoszabb pszichében sem hallgat el egészen.

Az etikai belátás létében nem, de fokozatában függ a szubjektív jóság fokától. Az erény magasabbfokú etikai tudást jelent. Ugyanígy általánosságban mondhatjuk, hogy az igazság tudása létében nem, de fokozatában függ az igazság szeretetétől. Aki szereti az igazságot, jobban megismeri, de valamiféle rudimentális tudást és logikai elemet a leggonoszabb szkepszis és értelmi perverzió sem rombolhat le a lélekben. Az ismerés nem azonos a szeretettel — mint ahogy a gondolkodás pszichikai alapfunkciója nem azonos az akarattal és az érzelemmel —, de magasabb fokozatai a szeretet függvényei és gyümölcsei, — mint ahogy a psziché három alapfunkciója is a legszorosabb, személyes egységet és kölcsönös függést mutatja.

A kultúrát a fentiekben csak mint az igazság szolgálatát tekintettük, A kultúra azonban a valláserkölc és az esztétikai érték szolgálatát is jelenti. A szeretet szempontjából az esztétikai érték szolgálata komplexum, mely részben a szép, általában az anyagon keresztültörő szellem, részben a szépségben kifejezett *igazság* szeretetét jelenti. A szellem érvényesülése az anyagban egyfelől, a létező konkrét dolgokban érvényesülő igazság másfelől, etikai mozzanatok, melyek mutatják, hogy a szépség -szolgálata etikailag nem közömbös, sőt követelmény. Bővebb tárgyalása a *normatív* etika feladata. A tárgyak szépsége ugyanis jellegzetesen tárgyérték. A lélek, az érzelmek szépsége viszont az erkölcsi kiválóság egy oldala.

### **19. Szeretet és tisztelet. Szeretet és félelem.**

A specifikus szeretet mivoltát és viszonyát a tökéletes szeretethez, a szubjektív jóság egészéhez világosabban látjuk, ha a tisztelettel hasonlítjuk össze. Tiszteletnek nevezzük általában az áldozat, az önátadás mozzanatát a tökéletes szeretetben, miáltal lemondunk önmagunkról és akaratunk birtokáról az etikai érték számára. Az áldó-

zat többre becsüli az etikai értéket önmagunknál, odaadja az „én“-t cserében az etikai értékért és elismeri annak érvényesülési igényeit az „én“-ben és a világban egyaránt,

A szeretet áldozat-mozzanata a tisztelet, mert a tisztelet mivoltát és határozmányait a legteljesebben tartalmazza. A tisztelet mivolta áldozat, határozmányai a becsülés és elismerés. A szubjektív jóság teljességében az áldozat korrelativ az erővel, a lemondás a bírással. Ha azonban a tisztelet mivoltát egyoldalúan és specifikusan tekintjük, úgy a tisztelet még nem bírás és egyesülés, hanem valamikép az *odaadás* és a *távolállás* keveredését mutatja.

A specifikus tisztelet bizonyos távolállás: hidegebb érzelmileg a specifikus szerettnél, nem mindig az egész személyre, gyakran csak bizonyos tulajdonságaira irányul. A tisztelet objektívebb, mint a szeretet: csak meglevő, megvalósult etikai erőkek szerezhetik meg, ezek azonban j szinte *kikényszeríthetik*. Az „én“ akár gyűlölheti a „te“<sup>1</sup> személyét, ennek egyes tulajdonságai mégis tiszteletre kényszeríthetik az „én“-t. Viszont állatok, tárgyak iránt tiszteletet nem érezhetünk, legfeljebb arra a személyre való tekintettel, akinek az állat, vagy tárgy tulajdona. A tisztelet valaki iránt az illető személy etikai értékeinek becsülését, érvényesülési igényeiknek elismerését jelenti.

A *kegyelet* a tisztelet egy formája, de bizonyos specifikus szerető mozzanat színezi, mint megilletődés, megerősítés, kímélet, ápolás.

A tisztelet egyik mozzanata a *félelem*. Akit, vagy amit tisztelünk, azt félünk megsérteni. A szeretet is járhat félelemmel, de inkább a másikat *félte*. A szeretet (és részben a kegyelet) feltő, a tisztelet félő. A tökéletes szeretet tökéletes tisztelet is, ezért a tökéletes szeretet tökéletes félelmet is jelent: félünk annak elvesztésétől, amit, vagy akit szeretünk. A moralitásban rejlö félelem az etikai érték megsértésétől visszatart, visszarettent a büntől. E ponton felvetődik a kérdés: lehet-e a félelem is a moralitás indítéka, vagypedig félelemből csak *legalitás* származhatik, a moralitás ellenben — mint eddig is kifejtettük — szubjektíve minden szeretetet jelent-e?

Ha csak azért tartjuk be cselekvéseinkben a normákat, mert földi bajuktól, betegségektől, az állam büntetésétől stb. félünk, cselekedeteink minden bizonnyal legálisak, de nem morálisak. A moralitásban a jó öncél, akarása feltétlen. A földi bajok elkerülése, mint öncél, a moralitást eszközé, akarását feltételessé tenné, így ép morális mivoltától fosztaná meg. Csak az etikai értéknek önmagáért, feltétlenül való akarása, másszóval: szeretete morális, de ez a szeretet a földi szenvédésektről, károktól, veszteségektől való féleelmet kizára, bátorrá és hősiessé tesz.

A félelemnek egy második fajtája abban áll, hogy félünk attól a szankciótól, mely benne rejlik a szubjektív jóság mivoltában. Félünk az eudaimonia elvesztésétől, félünk a lelkifurdalástól, a kétségebeséstől, a szellemi perverziótól és romlástól. Vallásos szempontból kifejezve, ezt úgy is mondhatjuk, hogy félünk Isten igazságosságának örök büntetésétől, az isteni jóság bírásának végleges elvesztésétől. Ez a félelem feltétlen szándékú cselekvésre készítet, mert a feltétlen érték, az abszolút lény feltétlen szankciójától fél. Az örök és erkölcsi bajtól való félelem által létrehozott cselekvés már nem pusztán legális, hanem valóban morális. Mert aki Isten büntetését akarja elkerülni, annak rá kell szánnia magát, hogy a jót feltétlenül akarja és ne csak külső cselekvése, hanem szándéka is jó legyen. Ez más szóval annyit jelent, hogy az ősi érték félelme ráveszi a személyt az ősi érték szeretetére. A félelem szolgai, a szeretet szabad: de ebben az esetben a félelem a szeretet szolgája. Mindamellett a tökéletes szeretet ezt a féleelmet is kizára. Ez a félelem önző: önmagunkat féltjük. A tökéletes szeretet önzetlen: önmagunkat áldozatul adjuk es~elfelejtjük az etikai érték kedvéért, a jót inkább szeretjük, mint személyünket. Az örök, erkölcsi szankció félelme csak tökéletlen jóság, de mégis jóság, mely azután önmagától erősödik és tökéletesedik.

Van azonban a félelemnek egy harmadik fajtája, melyet a tökéletes szeretet nem zár ki, sőt inkább elválasztatlanul magában foglal. Ez a tisztelet önzetlen félelme

és borzadálya: fél a szeretetben rejlő korrelativ birtoklás megsértésétől, vagy elvesztésétől. A tökéletes tisztelet az etikai értéket többre becsüli az „én”-nél és az „én”-t az etikai értéknek engedi át. Retteg attól, hogy visszavegye, mert az etikai értéket ez az áldozat megilleti.

Az előbbi, önzöbb félelem tartózkodik a büntől és a bűnös hajlamot is igyekezik kiirtani magából, mert fél a boldogtalanságtól. Az utóbbi, tisztelő félelem akkor sem követne el bűnt, ha — *per absurdum* — biztos volna, hogy nem lesz boldogtalan, mert szereti az etikai értéket. Azonban az önzöbb félelemben is szeretet rejlik, csak tökéletlenebb, ép önzöbb, merthízen az eudaímonia — melynek elveszítését rettegi — nem más, „mint a tökéletes szeretet.

A keresztény tanítás a büntől való megtisztulást a megbánáshoz köti. Ha azért sajnáljuk, hogy vétkeztünk, mert ezáltal a moralitás feltétlen szankcióját idéztük fejünkre, bánatunk tökéletlen. Ha ellenben azért írtóunk az elkövetett büntől, mert szeretjük az etikai értéket, bánatunk tökéletes. Természetesen nem a saját erényeinkben, szubjektív értékeinkben való tetszelgést gondoljuk, hanem ezek önáradó áldozatmozzanatát: az etikai érték tiszteletét.

Mindamellett nem maga a tisztelet a moralitás legtökéletesebb indítéka — mint Kant vélte — hanem ép a tökéletes szeretet. Ugyanis azt mondhatnók, nagyobb *dicsőségére* válunk az etikai ősértéknek, ha elveszteni sem akarjuk, hanem vágyunk, törekünk bírni, vele egyesülni, mint, ha csak az áldozatra van gondunk és a bírást szinte nem is méltányoljuk. Ennyiben nem is az egyoldalú önzetlenség, tisztelet, hanem ennek korrelativ egysége az etikai értékben lelt boldogsággal: a szeretet, a legmagasabbrendű a világban, mert a legfőbb jóhoz közelebb emel, vele inkább egyesít, mint azt az egyoldalú tisztelet tehetné. A valóságban nincs is egyoldalú tisztelet, mert ez mindenkorrelativ az erővel, az áldozat korrelativ a bírással.

## NEYEDIK RÉSZ.

### TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS.

#### 20. Platon és Aristoteles.

Hogy a filozófia történetében a szeretetnek a szubjektív jóság középponti tényezőjeként való felismerése bekövetkezhetett, az a kereszteny erkölcsi tanítások hatása. A szeretet mivolta iránt ép ezért a legtöbb fogékonysságot és figyelmet a középkori filozófia tanúsította. Az ókori bölcselők azonban szellemük naivabb, ősibb, intuitívebb természete és tárgyilagossága folytán, szintén sok mély adatot láttak meg a szeretet jelentőségéből és határozmannával ből. Az ókori gondolkodás egyben-másban a keresztenység előfutára, filozófiatörténetileg minden esetre előkészítője. — Leginkább az újkori bölcselőt hanyagolta el ezt a kutatási területet. Az újkor filozófiája *Kant*-ig, elmulasztotta a szeretet lényegének tüzes leírását. Bár gyakran emlegette a szeretetet, de felületesen tekintette, legfeljebb annyit tett, hogy a szímpatiával foglalkozott. *Kant-tól* kezdve már a „szeretet” szót is vonakodtak az etikai terminusok közé sorolni. Csak a legújabb kutatások — ép az utóbbi évtizedek szellemtörténetileg is igen jelentősen mutatkozó, növekvő és terjedő kereszteny vallásosságával kapcsolatban — kezdtek ismét mélyebben érdeklődni tárgyunk iránt.

Könyvünkben a történeti áttekintés csak kiegészítő helyet foglal el, Szempontja az a cél, hogy tárgykörünkben a filozófia legérettebb eredményeit, melyeket felhasználni és továbbépíteni iparkodtunk, nagy vonásokban ismertesse. Az ókori filozófia klasszikus és kikristályoso-

dott szintézise *Platon* és *Aristoteles* bölcslete. A középkori filozófiában a megfelelő helyet Szent Ágoston és Aquinoi Szt. Tamás foglalja el.

A keletázsiai és az ókori-keleti vallások és bölcslet sok mély és költői adatot tartalmaznak a szeretetről, de a nyugati-keresztény kultúra anyagához újat, mai ismerteink szerint, alig tudnak tenni.

A görög bölcslet, minden intuitív képessége mellett is, csak igen hiányosan láta a szeretet mivoltát, határoz-mányait és etikai jelentőségét. Meglátszik rajta, hogy pogány: nélkülözi a keresztenység tágult etikai belátását. Ép legmélyebb pontjain bizonytalan és inkább csak homályosan sejt, mint tud. De másfelől ez utóbbi körülmény adja a görög kultúra ragyogó, ifjúi üdeséget és termékenyítő hatását a későbbi századokra.

A görög erények az önszeretet, önállítás erényei, céljuk az erő. Á szívek összekapcsolását, a gondozó, odaadó, önmagunkon túláradó szeretetet nem sorozták az erények közé. A plasztikus, szilárd lelkiséget, a benső határozottságot és formát nem a leköött egyesülésért, hanem a független, elkülönült individualitás érdekében becsülték. A bölcség önmeghatározás az esztelenséggel, a bátorság önállítás az ellenféllel, a mértékletesség a szenvedéellyel szemben. Az igazságosság elhatárolja az egyén jogait: tartalmától, a szeretettől elszakítva, pusztta forma, mely nem egyesülést és odaadást, csak egymás-mellettiséget jelent.

Részben keleti hatásnak tulajdonítható, hogy *Parmenides* és *Empedokles* a szeretetben világmozgató és megváltó metafizikai principiumot láttak. Amennyire fragmentumaikból következtethető, a szeretetnek három fajtáját ismerték: a misztikusát, a φιλία-t és a szerelmet, keverve az ösztönös nemű vonzódással. Felismerték továbbá — mint *Joël*<sup>1</sup> kimutatja — az örök-nőség praktikus prímátsát, felemelő hatását és ezt mitológiai köntösbe burkoltan fejezték ki.

<sup>1</sup> K. Joël: Geschichte der antiken Philosophie, 1921. I. 452. 1.

A mitológiai előadásmód azután *Platon* műveiben is szerepel.

*Platon* amaz, igen kevés filozófusok egyike, akik a szerelemmel is foglalkoztak. Nem tévesztette össze a szereelmet — mint *Schopenhauer* — a szexualitással, hanem felismerte róla, hogy bensőséges, lenyúlik a személyiség ösrétegeig és ez okból rajta keresztül a végző metafizikai, etikai és misztikus előfeltevésekig juthatunk el. Sejtette, hogy a szeretetben — a szerelemben is — az esetleges: az egyéni találkozás, kedélymozgalom, érzéki vágy mögött misztikus, metafizikai és ideális háttér fátjolozódik el, de érinthető.

A *Symposion* és a *Phaidros* ép a szerelem témája kapcsán jutnak el az értékek szeretetének tárgyalásáig. Felismerik, hogy az érték bírásához a szeretet révén juthatunk. Észreveszik a szerelem esztétikai fogékonyúságát és azt a körülményt, hogy a szerelem a tökéletes szeretetre emlékezett, annak szimbóluma.

Azonban ép e két, mélyen járó dialógusban látszik meg az ókori gondolkodás sajátos hiányossága: *Platon* nem tartja fontosnak a viszontszeretetet, nem látszik észrevenni, hogy bírás, sőt igazi odaadás sem lehetséges, ha a szeretett lény a vonzalmat nem viszonozza.

A platóni szeretet ezért nem is bírás, hanem bírnítörekvés, viszontszeretetet látszólag nem is kíván. *Eros* a Bőség és a Hiány szülötte, a vágy, amely még nem jó, de nem is rossz, hanem az átmenet, a javulás és törekvés. Még nem bírás, mert vágy. Az erős a fejlődésre, emelkedésre való vágy *Platónnál*, tehát a tökéletes szeretet keletkezése, az út az értékhez. Jelenti a halhatatlanság-nak, „én“-ünk kiterjedésének vágyát is. *Eros* a szépre vágyakozik: legalacsonyabb formájában a szép *testekre*, majd, magasabb minőségében, a szép *lelkekre* és a szép *ismeretekre*. Végül megpillantja az önmagában-való szépséget és ekkor válik az élet érdemessé arra, hogy leéljük. Az a körülmény, hogy a szépség ismeretben és a lélek tulajdonságaiban is nyilvánulhat, valószínűvé teszi, hogy

*Platon* űsi fokon az esztétikai, logikai és etikai értéket transzcendens egységnek látta,

*Eros* a vágy az érték után, de nem annak bírása, ezért nem is odaadó szeretete, mert ép ez utóbbi jelenti a bírást, A pogányságnak a tökéletes szeretet nem jutott osztályrészül, de az utána való sővárgás élt lelkében,

*Aristoteles* a szeretetre vonatkozó ismeretek alap-elemeit legnagyobb részt már látta, de külön-külön: egy-más korrelatív kapcsolatából kiszakítva és elszigetelten.

Az egyes erényeket már tárgyalja és azt is észreveszi,<sup>2</sup> hogy az erények állandó minőségei a léleknek, pszichológiai szempontból állandó készségek valamire (habitus). Az eudaimónia az élet célja, melyet az erények birtoka ad meg. Az eudaímonia nem földi-kellemes lelkiáj<sup>3</sup> lapot, hanem lelki nagyság és béke, nem hédonisztikus jellegű, hanem az élet teljessége, mely tiszteletremélton és a szenvédéssel is megfér,<sup>3</sup>

*Aristoteles* metafizikai gondolatai oly irányban haladnak, hogy csak pár logikai lépéssel kellett volna azokat folytatnia és felismerhette volna az eudaimónia objektív, metafizikai tárgyat, forrását és feltételét. Az élet célját az eudaímoniában jelölte meg. Ez a jó, melyre mindenek törekszenek. Ámde az eudaimónia a törekvés szubjektív oldala és célja csupán, melynek megfelel az az objektív cél, aminek az elérése eudaimoniával jár. Ezt az objektív célját minden létező törekvéseknek és sővárgásának *Aristoteles* két irányban látta: egyik a megvalósulás (metafizikai tökéletesség), másik az „első mozgató“.

Minden létezésben két mozzanat rejlik: a lehetőség és a valóság, A létezés továbbá törekvés: célja, hogy megvalósítsa a benne rejlő összes lehetőségeket, A lehetőségek megvalósulása a tökéletesség, mely abban áll, hogy valamely dolog egészen azzá fejlődött ki, amivé termézeténél fogva lennie kell, A törekvés célja tehát az a tökéletes állapot, amelyben minden lehetőség megvalósult,

<sup>2</sup> Eth. Nic. II. 4.

<sup>3</sup> Pauler Ákos: Aristoteles. 1922.

amely tehát a létező természetének megfelel. A jó, amelyre mindenek törekszenek, a tökéletesség.

A változás a lehetőségek megvalósulása. Változást csak valamely ok idézhet elő. Azonban az okok sora véges,<sup>4</sup> mert különben mindegyik egy előző okra támaszkodnék és végeredményben egyik sem volna oka — tehát egyáltalában nem volna oka — a változásnak. E gondolatmenetet *Aristoteles* főleg a mozgásra alkalmazza. Kell lennie egy „első mozgató”-nak, mely már nem változik. Változást idéz elő, maga pedig változatlan. Ez olymódon lehetséges, hogy az „első mozgató” vágyat, szeretetet kelt maga iránt: úgy mozgat, mint az, akit szeretnek, azokat, akik szeretik.<sup>5</sup> — Világos, hogy ha jó az, amire mindenek törekszenek, akkor az „első mozgató” a jól

Önként kínálkozik, de *Aristotelesnél* sehol sincs kimondva, az etikai egységre-hozatal, egyúttal a jóság három rangfokozata: szubjektív jó (eudaímonia)<sup>6</sup> normatív jerXtö-“kéletesség), ösi jó („első mozgató”). Ugyancsak megvan e gondolatmenetben, de szintén nem *expressis verbis*, a szeretet fogalmának és tárgyának egy meghatározása: a szeretet a tökéletességre való törekvés, helyesebben maga a tökéletesség és boldogság, tárgya az, ami a létezés természetének megfelel, így a boldogság, az eudaimonia szeretet, melynek tárgya az (objektív és az ösi) jó.

De *Aristoteles* nem a létezők sóvárgását és bírásvágyt — az után, ami természetüknek megfelel, tökéleteségüket adja — nevezi más helyen szeretetnek, hanem, mint már említettük, a jóakaratot: szeretni annyi, mint valakinek jót akarni. E képen meglehetősen tisztaatlan, homályban marad, a végiggondolásból származó egységet nélkülözi a szeretet fogalma; pedig külön-külön, töredékesen a két lényeges mozzanat: odaadás és bírás, felmerül, de hiányzik a korreláció. Egyik koncepció szerint a szeretet bírás, legalább is birtoklásvágy, sóvárgás, mely a lét

<sup>4</sup> Phys. VII. I.

<sup>5</sup> De gener. II. 1.

<sup>6</sup> Met. XII. 7.

legbensőbb mivoltában gyökerezik. E pusztta vágyhoz azonban szükséges volna az önzetlen, odaadó, tisztelő, áldozó mozzanat, hogy etikus, valóban szeretet legyen. Másutt a szeretet pusztta, önzetlen jóakarat, mely fogalmazás mit sem tud a birtoklásról.

E hiba *Aristoteles* szeretet-fogalmában az ókori gondolkodásnak ugyanaz a hiányossága, mely *Platon* hasonló tárgyú gondolkodását is jellemzi: *Aristoteles* sem tartja fontosnak a kölcsönösséget, a viszontszeretetet, nem veszi észre a korreláció konstitutív szükségességét bírás és odaadás között.

Ezt a hiányt legkevésbé akkor érezzük, mikor a *barátságról* ír,<sup>7</sup> mert a barátságot ép a kölcsönös és kölcsönösen *tudott* jóakaratban látja. Műveinek ez a része is méltó filozófiai nagyságához és mintaképül szolgálhat mindenki-nek, aki a szubjektív jóság valamely határozmanyát: valamely erényt, a szeretetnek egy módját le akarja írni.

Azzal a meggyőződéssel, hogy az ember szociális lény és ez okból az erényesség bizonyos értelemben nem jelentheti az önmagának-elégséget, hanem pl. a barátságra is szüksége van, *Aristoteles* túlhaladta a pogány, önszerető, önelkülönítő erénytant, sőt túlhaladta az időben csak utána következő epikureizmust és stoícizmust is, melyek-nek eszménye szintén az önmagának-elégség.

Másfelől tisztában van azzal a körülménnyel, hogy a barátság nem terjedhet ki *sok* személyre és leírásának célja valószínűleg, a barátság fajaínak megállapítása segítségével, annak a határnak a megrajzolása, ameddig a barátok köre terjedhet.<sup>8</sup>

A barátok egymásban valamit szeretnek, egymás javát kívánják és azon fáradoznak. Szerethetik egymásban a hasznót, az élvezetet, vagy a szubjektív jóságot. Az igazi, szilárd és tartós barátság csak az utóbbi, mert az emberben is csak a jellem az állandó és szilárd. De az erényeség ritka dolog és csak hosszú idő alatt ismerhető fel:

<sup>7</sup> Eth. Nic. VIII. 1—2.

<sup>8</sup> A. Goedeckemeyer: Aristoteles. 1922. Rösl, 167. 1.

ritka tehát az igazi barátság is. A barátság mozzanatai, melyeken nyugszik, a bensőségen kívül az érdek és az egyenlőség is. Az utóbbi a két barátnál *közös* mozzanatokat\* jelenti. É ponton érdekesen nyilvánul meg Aristotelesnél ismét a pogány erénytan középponti motívuma: az önszeretet. A barát társában azt szereti, ami önmagához hasonlít és önmagát jobban szereti, mint barátját, hiszen önmagával teljesen egyenlő és közös, barátjával csak részben. A barátság bensőbb, erősebb azok között, akik egymást a közös mozzanatok alapján választották, mint a vérrokon-ságon alapuló. Az utóbbinak eredeti formája a szülői szeretet. Idesorozza Aristoteles a házastársak kölcsönös szeretetét is. A rokoni viszony távoli voltával gyengesége egyenes arányban áll. Még gyengébb az a „barátság“, amelyet a közös tevékenységi kör, utazás, politika stb. hoz létre. A sorozat utolsó helyén az idegennel szemben való viszony, a pusztta emberi vonatkozás áll.

Az általános felebaráti szeretet még nem találhatott helyet Aristoteles etikájában. Hogy a *Caritas* napja az emberiség szellemi horizonján felmerülhessen, előbb az önmagának-elégség pogány gondolatának kellett végkép le-tünnie. Ez azonban csak az antik világ halálával vált valóra. Az alkony békéje, az enyésző ókor fáradt, mélabús őszi napsugara volt mintegy *Marcus Aurelius* császár és stoikus bölcslete, valami sóvárgó sejtelmével a még transzcendens, új kultúra transzcendens tartalmának. *Marcus Aurelius* filozófiája és élete egyesítette magában mindenzt, amit a hanyatló ókori gondolkodás Aristoteles után, mint újat, felmutatni képes volt. Ez a bölcslet és élet azonban, bár tiszteletreméltó, de nem több néhány kereszteny etikai mozzanat fáradt, gyenge, homályos és hiányos antícipációjánál.

Ami nagyon, mélyet egyfelől *Seneca*, *Epiktetos* és *Marcus Aurelius* gondolatvilága, másfelől *Plotinos* misztizmusá tartalmaz, azt maradék nélkül felleljük újra a kerestenye gondolat teljességében.

## 21. Szent Ágoston.

A keresztenyű etika idealizmus és realizmus egyensúlya, de nem megalkuvó módon, a kettő kölcsönös lecsökkenése árán, hanem a legnagyobb, misztikus idealizmus egysége a legnagyobb fokú gyakorlatiassággal. Ezt a tételt ép Szent Ágoston etikájának ismertetése igazolhatja.

Szent Ágoston etikája hármás alapra: metafizikaira, logikaira és pszichikaira épül. Három végső és alapvető értéket ismer, ezek a *létezés*, az *igazság* és a *szeretet*. Antik hatás alatt Szent Ágoston filozófiája a súlyt az etikára helyezte, közelebbről megjelölve, az élet céljának, a boldogságnak (*beatitudo*) problémájára, melynek megoldása szerinte a filozófia voltaképeni feladata és indítéka.<sup>9</sup> Mi a boldogság? Erre a kérdésre a pogány bölcselők írásaiban nem kapott megnyugtató feleletet, de reábukkan a megoldásra a keresztenyű gondolat világosságánál. Boldog először is csak az az ember lehet, aki bírja azt, amit szeret.<sup>10</sup> A boldogságot továbbá az *igazság* bírása nélkül sem érhetjük el.<sup>11</sup> Végül a boldogságnak metafizikai alapja is van: a *létezés* teljessége. A szeretet, igazság és létezés a boldogság feltételei. Mivel Szent Ágoston ugyancsak az ókori filozófia hatása alatt a boldogság és a *legfőbb* jó fogalmait összekapcsolja, utóbbiban a boldogság feltételeinek összeségét látja, e feltételek kinyomozása egyúttal a legfőbb jónak (az ősi, végső és legmagasabb értéknek) megtalálását is jelenti. Végeredményben Isten a legfőbb jóság, mert ősi lét, igazság és szeretet. Isten bírása a boldogság.

A végső, általános értékelv először is a létezés. Lét és jóság, Szent Ágoston szerint, úgy lényegükben, mint fokzataikban azonosak. „Amíg Isten a legmagasabb lény, vagyis a legfőbb és változatlan létezést bírja, addig a semmiből teremtett dolgoknak létet adott, de nem a saját,

<sup>9</sup> De Civ. Dei 19, 1, 3.

<sup>10</sup> De beata vita 7—10.

<sup>11</sup> C. Acad. 1, 5. — Conf. 10, 23.

legmagasabb létét, hanem az egyiknek több, a másiknak kevesebb létet és így a lényeket létfokozatok szerint rendezte.<sup>12</sup> A lét teljessége az érték teljességét is jelenti. Isten abszolút léte egyúttal abszolút jóság is.

A teremtett lény, az ember azonban az ősi, abszolút jóságot nem találhatja meg önmagában, a saját „én“-je állításában, csak Istenben, az Istennek való önátadás által. A teremtett létező ugyanis változó: mivel Isten a semmiből hozta létre, hajlamos az elmúlásra, fogyásra, a semmi felé hanyatlásra. Csak Isten örökváltozatlanságában találhat szilárd tartást, állandóságot. A legfőbb jó tehát a teremtett létező számára nem ő maga, hanem az ősi létező Isten. Istant és nem magunkat kell keresnünk, de ha Istant elérjük, nem csupán jól, hanem boldogok is leszünk.

Minden lény létének mérve szerint jó. Isten, a legfőbb jó, jobb, mint a teremtmény, maga a jóság. Az a felismerés, hogy az erkölcsi jó a létezéssel azonos, tudvalevőleg szubjektív szempontból is igen jelentős gondolat Szent Ágostonnál, mert az erkölcsi rossz problémájának keresztényszellemből megoldásához és ezáltal a manicheizmussal való végleges szakításhoz, leszámoláshoz segítette őt. A manicheus elgondolás, mely szerint a rossz a jóval szemben önálló, pozitív principium és Isten teremtő aktusától függetlenül *létezik*, összeegyeztethetlen a kereszteny világnezettel és az etikai érték természettel. A kereszteny világnezet szerint ugyanis semmi sem létezhetik, amit nem Isten teremtett. Az etikai érték természete pedig radikálisan, abszolút módon idegen az erkölcsi rossztól, evvel semminemű közös alapot, vagy rokonságot nem tűr meg. Ilyen rokonság, közösségi volna azonban jó és rossz között, ha a manicheízmus álláspontjáról tekintenők. az a körülmény, hogy mind a kettő pozitív módon létezik. Viszont azonban, ha a manicheista felfogást tagadjuk, felelnünk kell arra a kérdésre: honnan a rossz a világban, ha sem Isten nem teremtette, sem Isten akaratától

<sup>12</sup> De Civ. Dei 12, 2.

függetlenül nem keletkezhetett? Isten teremtett ugyanis minden, de Isten csak jót teremthet.

Erre a problémára Szent Ágoston azzal a gondolattal felel, hogy a jó maga a létezés. Ebben az esetben a rossz csak negatívum lehet, a létezésnek, a jónak bizonyos hiányossága. A gonoszság merőben romboló létellenes tüne-mény, a rossz *privatio boni*. Nem mindenfajta hiányosság, tökéletlenség *privatio*, csak a szabad akarattal tanúsított létellenes (és egyúttal önromboló) magatartás. Az erkölcsi rossz oka tehát nem Isten, hanem az akarat szabadsága.<sup>14</sup>

A létezés egymában nem elég az erkölcsi jó meghatározásához. Isten, a legföbb jó, nemcsak ősi lét, hanem ősi igazság is. Isten ideái, vagyis az örökváltozatlan igazságok a dolgok ősképei, bizonyos világrend és világterv, melyhez alkalmazkodva lehetséges és kell a létezést szolgálnunk.<sup>15</sup> A jó e szempontból rend, igazság, mint örök erkölcsi törvény, mely a létező jó értékeinek és céljainak rangsorát megállapítja. Amíg az isteni világrend a leg-egyetemesebb normákat, mai terminológiával: az ideális „kell“-t jelenti, addig az isteni világterv a történelmi lét órájának követelményeit, az aktuális „kell“-t, a *hie et nunc* jót tartalmazza.<sup>16</sup>

Kétségtelen, hogy Szent Ágoston szerint nemcsak a létezés, hanem az igazság is végső, egyetemes erkölcsi önérték. Az igazságot nemcsak azért kell keresnünk, hogy megismérjük, hanem azért is, hogy szeressük. Az igazság egyszerre λόγος és ἔρωτος.<sup>17</sup> Minden bún egyfajta hazugság.<sup>18</sup> Szent Ágoston nem mondja kifejezetten, de gondolatai mélyén ott lappang az a meggyőződés, hogy létezés és igazság korrelát, egymásnak kölcsönösen feltételei. Az igazság, rend előfeltétele a létezésnek. Logikai képlete-lenség nem is létezhetik. Ami tartósan vét a rend és kö-vetkezetesség ellen, az pusztul. Viszont a létezés is fel-

<sup>18</sup> De lib. arb. 3, 42.

<sup>14</sup> De Civ. Dei 14, 4.

<sup>15</sup> Conf. 3, 7.

<sup>16</sup> U. o. 3, 6.

<sup>17</sup> De Civ. Dei 14, 4.

tétele a rendnek. Hogy a rend fennállhasson, kell a lét: a semminek nem lehet rendje. A semmire nem érvényesek, a semmiben nem állanak fenn a logikai alapelvek sem.

Létezésnek és igazságnak összekapcsolása által Szent Ágoston az erkölcsi jóról oly koncepciót alkotott, mely az idealisztikus és abszolutisztikus jelleget a valóság, a lét gazdag, telített, konkrét változatosságával egyesíti. Ez a körülmény is egyik forrása az éettel, a cselekvések világával szemben való erkölcsi hatékonyiságának. Ha az igazságot magát a léttől, mindenmű ontológiai mozzanattól elvonatkoztatva gondoljuk a moralitás alapjának, etikai formalizmushoz jutunk, mely a tényleges erkölcsi világ szempontjából üres, tartalmatlan, szegényes. A merő realizmus viszont, mely csak a létet veszi az erkölcsiség alapjául, lehet gazdag, életteljes, de szükségskép relativizmushoz vezet. Szent Ágoston etikája két egymást kiegészítő egyoldalúságnak oly szintézise, melyben mind a kettő *egészen* érvényesül, de a kellő helyen. Etikája eszményi és gyakorlati, abszolút és eleven egyszerre.

Az erkölcsi törvény a létezés rendje, léttörvény. A létezés szolgálatát, előmozdítását jelenti és követeli. Az erkölcsi norma megsértése, ha jó célból történik is, nem szolgálhatja igazán a létezést. Egyik szempontból talán előmozdít, más szempontból azonban ugyanakkor fogyat kozás éri a világot, az igazságosság csorbát szenved. Mivel minden, ami létezik, jó, az eszes lélek akkor cselekszik helyesen, ha a létezők rangsorát betartja, vagyis választásában, célkitűzéseiben a magasabb értéket az alacsonyabbal szemben előnyben részesíti, végeredményben pedig minden a legmagasabb értékre, Istenre vonatkoztat.<sup>18</sup>

Az érték magasabb foka a lét magasabb fokával azonos. Az értékmagasság (rangfelsőség, egyúttal létfokozat) kritériumai: 1. az állandó értékesebb, mint a változó; 2. a szellemi valóság magasabbfokú lét a nem-szellemivel szemben. minden etikai rendszerben szükségszerűleg felvetődik az a probléma: mi az ember helye a mindeniségen?

<sup>18</sup> Epist. 140, 34.

ben? Szent Ágoston az ember fogalmát biológiafelettinek, a szellem, a személyek világába tartozónak írja körül. Az emberek és angyalok személyei, szellemei tevékenységükben ugyan alá vannak vetve az időnek, változásnak, maga a személy azonban bizonyos fokig az idő felett áll. Nem az *időben*, csak az időbe él és cselekszik.<sup>19</sup> 3. A magasabb érték korlátlanul bírható és élvezhető a nélkül, hogy fogyna, vagy részekre kellene darabolunk. Az igazság pl. oly kenyér, mely a szellemet táplálja, a nélkül, hogy maga elfogyasztónak.<sup>20</sup> Az alsóbbrendű, anyagi javak oszthatók és elfogyaszthatók, ezért alkalmasak arra, hogy az emberek között érdekkösszeütközéseket idézzen elő birtoklásuk. Inkább elválasztják egymástól, mint egyesítik az embereket. A legfőbb jónak, Istennek szeretete ellenben egyesít, összekapcsol. Isten az egyetlen jó, mely akkor is, ha mindenjában törekszünk rá, nem lesz szűkös.<sup>21</sup>

A személy, a szellem, mint teremtmény, objektíve mindig jó. Szubjektíve azonban csak akkor, ha a jót magáért a jóért, feltétlenül akarja, intenciónál ja, vele azonosítja magát, vagyis *szereti*. A jót továbbá helyesen kell szeretnünk, vagyis rangfelsősége szerint. A szellemít inkább, mint az érzékit, Istenet inkább, mint a világot. Vég eredményben Istenet önmagában, a világot pedig Istenben, Isten szerint, Istennek alávetve kell szeretnünk. Az erény nem más, mint Istennek legnagyobbfokú szeretete. Szent Ágoston a centrális erény, a szubjektív jóság tengelye gyanánt a szeretetet, Isten szeretetét ismeri fel és e felismerése mellett minden további vizsgálódása közben kitart.<sup>22</sup>

A moralitás lényegét az akarat irányában, a szándék minőségeiben jelöli meg.<sup>23</sup> A külső tett legalitása, a farizeusok álszentsége még nem moralitás, a jóakarat viszont értékes, külső sikertelenség esetén is, A szeretet valamely

<sup>19</sup> De Civ. Dei 12, 15, 2.

<sup>20</sup> Conf. 7, 16.

<sup>21</sup> Solil. 1, 20.

<sup>22</sup> De mor. eccl. 24.

<sup>23</sup> De lib. arb. 2, 48.

dolognak önmagáért való akarása, A helyes szeretet Isten szeretete, *Caritas*. Szent Ágoston élete korábbi éveiben a *Caritas* ellentétét a bűnös, világias szeretetben (*cupiditas*) látta. Utóbbi érzéki, előbbi szellemi természetű. A *cupiditas* azért akarja tárgyat, hogy elfogyassza, megsemmisítse, a *Caritas* barátság, jóakarat, mely adni törekszik, tárgyának létét és tökéletesedését akarja. Későbbi éveiben Szent Ágoston a *caritas* igazi, „tökéletes“ ellentétét a gögben látja és ezzel a meggondolással megszabadítja etikáját a neoplatonizmusnak utolsó maradványától, az érzéki és szellemi közötti merev ellentét koncepciójától.

Szent Ágoston a szeretet fogalmát igen egyetemesen, tágán értelmezi. Pszichikai szempontból a lélek alapgex-jedelmének, általános indítékának, egyik alapvető képességének tartja. A vágy, tetszés, törekvés, akarás, végcéljuk szempontjából, minden szeretet, „A szeretet, mely tárgyat bírni törekszik, vágy; a szeretet, mely birtokol és gyönyörködik, örööm; az ellentétestől menekülo szeretet félelem, a megtörtént bajt érző szomorúság.“<sup>24</sup> így a szeretet az egész akarati és érzelmi élet alapja: hiánya, vagy perverziója nemesak erkölcsi, hanem ontológiai fogyatékoság is.

*J. Maushach* kiváló művében<sup>25</sup> figyelmeztet, hogy Szent Ágostonnál a *caritas* tágabb jelentésű, mint a későbbi teológiában, mert a *reményben* tartalmazott vágyat is jelenti az üdvösségek után, így azonban hiányzik a kellő különbségtéves Istennek önzetlen, minden boldogságreménytől független szeretete és Istennek tökéletlen, a bírástól remelt boldogságért való szeretete között. Ez a bizonytalanság azonban enyhül, ha meggondoljuk, hogy Szent Ágoston az igazi boldogságra való törekést kötelességnak, az élet rendeltetésének tekinti. A *caritas* szerinte Isten magáért Istenéről és Istantól reméli, egyedül Isten elég neki, de Isten nélkül nem elégíti ki semmi.

Szent Ágoston munkássága antik bölcseség és kereszteny tan *keresztény* szintézise. Az *ifjú* keresztenység filo-

<sup>24</sup> De Civ. Dei 14, 7.

<sup>25</sup> Mausbach: Ethik des hl. Augustinus, 1909. I,

zófiájának összefoglalója- Bölcseletének intuitív, némileg bizonytalan, sejtő jellege, mely a szó szűkebb értelmében nem alkot rendszert, *Platonhoz* teszi hasonlóvá. A jóság ideája, mely mozgatja a világot, Szent Ágostonnál már viszontszerető személy, Isten, maga a szeretet.

## 22. Aquinoi Szent Tamás.

Szent Ágoston összefoglalta és lezártá az ókeresztény gondolatvilágot, melyben a súlypontot — az antik gondolat recepcióján és a híttételekkel való egyeztetésén kívül — ép antik hatás folytán az etikai problémák alkották.

E feladatok megoldása után a szűkebb értelemben középkori: a skolasztikus filozófia következhetett, melynek célja a hit és tudomány ismeretanyagának rendszeres, egységes egésze volt. A középkori bölcselő célja a *Summa*, mint egyetemes és zárt ismeretszintézis. Ezt a hatalmas egyesítést nem etikai, hanem reális, metafizikai alapon lehetett csak elérni. A középkori realizmusnak azonban az etikára is megvolt az az előnyös hatása — amit az újkor *Kant-i*, egysíkban mozgó kötelesség-morálja nélkülöz —, hogy a moralitást annak teljes gazdagságában, értékeinek sokféle síkján méltányolta: mint *ordo-i* és mint *virtus-t*, az egyes erények karakterolóját, a társadalmi hivatások és állások etikáját, az erkölcsiség összefüggését a joggal, a világi éettel, az aszkétikus-mísztikus céllal stb.

A keresztény tudás legtökéletesebb szintézise, a középkori világnézet leghűbb és legteljesebb kifejezője *Aquinoi Szent Tamás* bölcslete, melyben olyfokú egyetemeség és zártsgág nyilvánul, amilyen után a nézetekre és véleményekre szétdarabolt, modern individualizmus csak mélységes sóvárgást érezhet.

*Szent Tamás* etikájának középponti tengelye szintén a szeretet, de immár annak reális, metafizikai megalapozása és kifejtése. A *Summa theologica* tárgyalja a szere-

tet általános lényegét, azután fajait és ezek között különösen a szellemi szeretetet.

A metafizikai kiindulópont Aristoteles bölcslete. minden létező törekszik megvalósítani azt, ami természetéből Aristotelesnél φύοις,, vagy είδος) még csak a lehetőség állapotában van. Annál inkább létezik, annál tökéletesebb, minél inkább megvalósult potenciális természete, mivolta. Ami mármost a létező mivoltának megfelel, azt fenntartja és kibontakoztatja, az az illető létező számára a jó és a kívánatos.<sup>26</sup> minden létező törekszik az után, ami számára jó, vagyis létét és tökéletességét előmozdítja.

E törekvés végső alapja az a megfelelés, rokonság, amely a létező és törekvésének tárgya között természetükben fennáll. Ezt a természeti megegyezést, vonzódást, kiengesztésre való törekvést, benső rokonságot, nevezi Szent Tamás szeretetnek. A szeretet általános lényege a tevékenység forrása, a szeretet indítja meg a létező törekvéset tárgyának elérésére, a szeretet mozgatja a világot.<sup>27</sup> A szeretet a vágyó- és törekvőképességhoz tartozik, mert törekvés és szeretet egyaránt valami jóra irányul. A szeretet ép a vágyóképességnak ráirányulása egy jóra, alkalmazkodása, tetszése, megegyezése az illető jó irányában. Ez okból a szeretet lekötő és egyesítő jellegű, mert tárgya az, ami a szerető lény természetéhez tartozik, azzal egy.<sup>28</sup>

A szeretet fajai: a természeti, az érzéki és a szellemi szeretet.

Tágabb értelemben minden lényben — élettelenben, élőben, szellemben egyaránt — megvan a képesség és a hajlam a megfelelő /óra való törekvéshez. Szűkebb értelemben azonban Szent Tamás csak az anyagi és szervetten dolgokban megnyilvánuló törekvést, mely a megfelelő /óra irányul, nevezi természeti szeretetnek (*amor naturalis*). Ez a természeti szeretet minden anyagban megvan,

<sup>26</sup>S. theologica I, q. 5, a. I. c.

<sup>27</sup>S. theologica I, q. 60, a. I. c.

<sup>28</sup>U. o. I, 2, q. 28, a. 2—3.

sőt lényegéhez tartozik. mindenre kiterjed, annyiban, amennyiben valamely létező mivoltának az illető dolog megfelel, az isteni világterv szerint.

Az érzéki szeretet a pusztán természetivel szemben többletet tartalmaz, amennyiben magába foglalja a megfelelő jóhoz való hozzárendeződést, de ezenfelül az érzéki ösztönt és vágyat, a megfelelő jó érzéki tudását; az állatoknál fordul elő, mint csak érzéki lényeknél. Az ember Szent Tamás felfogásában valódi mikrokozmosz. Pusztán anyagi, érzéki és ezeken felül eszes lény is. Szeretete szellemi szeretet: az akarat szabad elhatározásából folyó törekvés, de ezen kívül, mint érzéki lényé: érzéki és, mint puszta létező: természeti szeretet is, A jó, melyet a szeretet el akar érni, az érzéki és a szellemi szeretetnél tudatos kell, hogy legyen, az előbbinél érzéki-konkrét, az utóbbinál az észbelátás egyetemes módján. Sőt a csak természeti szeretet is belátást tételez fel, nem ugyan az élettelen dolgok részéről, hanem azok teremtőjének belátását. Ugyanez a téTEL érvényes az érzéki szeretetre is. Anyagot és állatot a teremtő bölcsesége kívülről befelé ható módon kormányoz a nézik megfelelő /óra. Az eszes lények ezt a saját szabad elhatározásából, belülről kifelé kell tennie. Az érzéki és a szellemi szeretet azonban, mivel véges lények hiányos belátásán nyugszik, tévedhet, csalódhat. Azonban ebben az esetben is a látszólagos jóra irányul. Ugyancsak megtörténetik, hogy valami rosszat, nem-jót szeretünk, valamely jó elérésének reményében. Itt is végeredményben a jót szeretjük, melyre vonatkozatva, bizonyos tekintetben a nem-jó is jó.

Az érzéki szeretettel (*amor*) szemben, Szent Tamás a szellemi *dilectio-nak* nevezi, gyakran *benevolentia-nak*. A *Caritas* oly *dilectio*, melynek tárgya igen tiszteletreméltó és nagyra értékelt, A *Caritas* főleg a természetfeletti szerepet Isten iránt.

A *dilectio*, tárgya szerint, kétféle: az önálló létező szeretete, mint barátság (*amor amicitiae*) és a más dologban (nem önmagában) inhaereáló jó szeretete (*amor con-*

*cupiscentiae).*<sup>29</sup> Ha valamit úgy szeretünk, hogy *neki* akarunk jót, akkor ez barátság, ha ellenben más számára akarjuk, mint birtokot, úgy óhajtó, vágyó szeretet. A baráti szeretet önállóan létező, eszes lényekre: személyekre irányul, a vágyó, óhajtó szeretet ellenben tárgyakra. A baráti szeretet az igazi szeretet. Az óhajtó szeretet csak bizonyos tekintetben az, mert tárgyat nem önmagáért, hanem más dologért akarja. A barátság szeretete — melyet *Aristoteles* meghatározásával fejezhetünk ki: szeretni annyi, mint valakinek jót akarni — az igazi szellemi szeretet. Alanya az akarat, de részt vesz benne az ész is, tehát az egész személy szeret.

A barátság szeretete elsősorban Istenre és az emberekre irányulhat. Isten a legfőbb jó, minden önmagában, minden az emberek számára. Isten lényegéből következik, hogy egészen és minden erőnből szeretnünk kell.

Az emberszeretet tárgya szerint kétféle: önszeretet és felebaráti szeretet.

Az önszeretet gyökere a tökéletességre való törekvés, melyet a természet követel és tessz kötelességgé. Mindazokra a javakra irányul, melyek az emberi természethez tartoznak és azt megilletik. A valódi önszeretet nem az érzékkiség, hanem a szellem uralmát kívánja, mert ez az állapot felel meg az ember mivoltának.

A felebaráti szeretet alapja az a körülmény, hogy minden ember általános lényege közös a többiekével, továbbá, hogy minden ember ősöka és végcélja az Isten, akinek kezenyomát mivoltuk magán viseli. Amit Isten teremt, az jó, így a felebarát egész személye is, tehát igényt támaszt szeretetünkre, mely öt megilleti.<sup>30</sup> A közös általános lényeg a *természetes* emberszeretet alapja, mert minden embert összetartozóvá és az általános emberi jelleg tekintetében eggyé tesz. A természetfeletti boldogság: üdvösségi Istenben, mint közös végcél, a *termé-*

<sup>29</sup> S. theolog. I. 2. q. 26. a. 4 ad 1.

<sup>30</sup> U. o. II, 2. q. 34. a. 3.

*szetfeletti* emberszeretet alapja. Az utóbbi szeretethez az akaraton kívül *kegyelem* szükséges.

A természetes emberszeretet köre minden embert mágában foglal, de nem minden embert egyforma módon és nem minden ember számára ugyanazokat az egyes javakat kell szeretnünk. A szeretet *rendet* kíván és rendezésének elve a *természetes közelállás*, melynek mértéke szerint kell több, vagy kevesebb szeretetet fordítanunk az egyes emberekre. Ugyanez a megállapítás érvényes a természetfeletti szeretetre is.<sup>31</sup>

A felebarát szeretet legmagasabb formája a barátság (a szó szűkebb értelmében), melyet Szent Tamás *Aristoteles* nyomán két személy kölcsönös és kölcsönösen tudott szeretetében lát. A barátság tökéletes, ha a barátot önmagáért, tökéletlen, ha a barát javait a magunk számára akarjuk és szeretjük.<sup>82</sup> E ponton a barátság az óhajtó, vágyó szeretetbe (*amor concupiscentiae*) megy át. A barátság szeretetében a barát javát, mint az övét akarjuk; az óhajtó, kívánó szeretettel a tárgyat, mint a *mienket* kívánjuk.

Mind a kétféle szellemi szeretet *egyesülést* jelent, de nem a metafizikai lények valóságos *egy* dologgá válását, hanem annak affektív „hasonmását“,

A szeretet, mint jóakarat, nyilvánulhat érzületben és tettben, mint a szeretet benső és külső működése, mint *benevolentia* és *beneficentia*. Az érzületben a szeretet *tetszés* és a tárgy *megismérése* alapján keletkezik, mint vágy és törekvés a tárgy bírása után, majd nyugvás és örööm annak birtokában. Amit M. Scheler, mint feltűnő újdonságot, csak hosszabb idő alatt tudott elfogadhatóvá tenni a modern etika formalisztikus ismeretelméletével szemben: t. i. hogy szeretet-gyűlölet, rokonszenv-ellenszenv, tetszés-visszatetszés stb. értékmegragadó érzelmi indexek, melyek megmutatják az értéktartalmat, megérzik az értékminőséget és így nyomukban következhetik az érték-

<sup>31</sup>S. theolog. a. 6 c.

<sup>32</sup>U. o. I, q. 20, a. 2.

intuitív szemlélete, azt Szent Tamásnál világosan olvashatjuk. Szent Tamás szerint ugyanis a tetszés folytán *megismerjük* a jót a szeretett személyben, mint szeretetünk indokát. A *complacentia*, vagy *delectatio* közvetlenül mutatja, megismerteti a szeretet mozgató okát, a jót.<sup>33</sup>

A szerető érzület következménye a szerető tevékenység, cselekvés. *Isten* szeretete a teremtett létezők iránt egyúttal azoknak és a bennük hordozott összes jónak a megvalósító, létrehozó *oha*. Ha azonban a teremtmény, az *ember* szeret, ennek nem minden okozata, hatása, ellenben *motívuma* a jó, melynek nem teremtésére, hanem megóvására és fokozására irányul.<sup>34</sup>

E metafizikailag szélesen és mélyen megalapozott szeretetfogalom az a centrális erény, mely Szent Tamás erénytanának tengelye. Kritikai szempontból már foglalkoztunk vele. Történeti kiegészítéskép röviden jelezzük, mimódron lesz a szeretet Szent Tamásnál az erények metafizikai *teleológiájává*, mely a pszichét hozzárendezí és felemeli Istenhez.

Szent Tamás keresztény szellemben végig gondolta Aristoteles filozófiáját. Kiindulópontja az ember mivoltában rejlő, természetes törekvés és teleologikus tendencia az önkifejtésre, öntökéletesítésre. A fejlődés erkölcsi jellegű, a boldogság (mint a lényeg érvényesülése, aktualizálódása) a moralitásban rejlik. Aristoteles gondolata azonban keresztény mélységet és távlatot nyer.. Az erkölcsi cselekvés főcélja a *vísio beata*, Isten szemlélő bírása, mint örök üdv. A tökéletesség pedig az eszes és szabad akaratnak Isten akaratával való megegyezése.

A fejlődés, a psziché lényegének kibontakozása, nem áll meg a földi életforma és a földi természet határán, hanem az erényesség által tovább emelkedünk, magasabb életformába születünk és növünk bele. A föld számára meghalunk, de földi természetünk a kegyelem folytán természetfeletti szférába kerül, átformálódik. A fejlődés gon-

<sup>33</sup> U. o. II, 2, q. 26, a. 1, c.

<sup>34</sup> U. o. I, q. 20, a. 2, c.

dolata Szent Tamás erénytanát az emberi cselekvés leg-differenciáltabb változatosságának óriási, egységes, me-rész lendületű kibontakozási rendszerévé teszi, mely szer-ves felfelé-növekedés. Az ember erkölcsű hivatását Szent Tamásnál nem a misztikus „én“ hernyójához lehet hason-lítani, melyet széttapos, szétmorzsol a szenvédés, önmeg-alázás és önmegttagadás. Szent Tamásnál a lélek etikai rendeltetését nem organikus pusztulás, hanem organikus lény átalakulás szimbolizálhatja: az a hernyó, mely meg-szűnik, mint a báb készítője, de nem pusztul el, hanem szárnyaló pillangó gyanánt merőben új életre kel.

A kibontakozási rendszer fokai:<sup>35</sup> 1. az akarati aktu-sok rendje, mely a cselekvések erkölcsi jellegét és érde-mét jelenti, 2. az affektusok, vágyak, ösztönök rendje, 3. a habitusoknak, mint lelki tulajdonságoknak rendje.

A habitus a hajlamnak gyakorlás által minőséggé, a lélek értékes magatartásává való kialakítása, mely növel-hető, vagy csökkenthető. Az erény *qualitas bona*, mely által helyesen élünk és amely végül — a természetfeletti kegyelem segítségével — önmaga fölé, még az erélynél is magasabb létállapotba emel. Különösen klasszikus és tö-kéletes Szent Tamásnál néhány tisztelő és néhány szerető erény leírása, így egyfelől az *alázaté*, másfelől az *ember-szeretet*.

A moralitást és erényességet Szent Tamás végelem-zésben egységesnek: Isten iránt való szeretetnek látja, bár-milyen változatos módokon, formákban nyilatkozzék is meg.

Az emberi természet *java*, mely mivoltának megfelel, azt kibontakoztatja, Isten. Isten szeretete tehát a lélek rokonságán, vonzódásán, kiegészülésre való törekvésén alapul. A lélek a szeretetben Isten felé irányul, utána vá-gyódik, hozzá alkalmazkodik. A szeretet leköt, hasonlóvá tesz, egyesít Istennel és ebben áll a pszichének minden hi-vatása, mind boldogsága.

*Goethe* mély gondolata, mely szerint minden lény

<sup>36</sup> S. theologica I, q. 20, a. 2, c.

akkor éri el természetének tökéletességét, ha természetét *túlhaladja*, domborodik ki már Szent Tamás etikájában is. A tökéletesség *extázis*: a lélek önmagából-kilépése, mert szeretet.

### 23. Az újkor.

Ha a kereszténység lényegét röviden akarjuk szavakba foglalni, azt kell mondanunk, nem más, mint a transzcendensnek, misztikusnak és ideálisnak beoltása, meggyökereztetése a földi világban, a természetes-emberiben. A kereszténység az ember felemelése az emberfelettíhez, Isten térfoglalása az emberben. Ebből a meghatározásból következik, hogy végelemzésben keresztenytel, kereszteny-ellenes nemcsak a természetfelettinek, abszolútaknak, ideálisnak a tagadása, hanem a földöntülinak és földinek, az örökváltozatlannak és változónak bizonyos-fajta elszakítása, elszigetelése is egymástól. A *panteizmus*, végletes-változatlan és véges-változónak ez az összezávárasa keresztenytel, mert az örökváltozatlan az időbeli-változóval egylényegűnek mondani, a kettő monizmusát állítani az örökváltozatlan sajátos mivoltának *tagadását* jelenti. A kereszténység abszolut és véges *dualizmusa*. De ez a dualizmus fennáll akkor is, ha az abszolútum a változó, teremtett világot *szeretettel* áthatja, magához emeli. A szeretet: Isten és világ kölcsönös birtokviszonya, kizára a panteizmust, mert birtokolni csak az tud, akinek a lényege megmarad és nem olvad fel metafizikai értelemben is az idegen lényegében. A szeretet metafizikai feltétele nem a monizmus, hanem a dualizmus.

Az újkori szellem és filozófia határozottan keresztenytel, kereszteny-ellenes. Ezt az irányt három sajáttosság bizonyítja: 1. az újkori panteizmus és monizmus, mely Spinozától a német szubjektív idealizmusig és a „természettudományos” monizmusig a legjelentősebb áramlatok és gondolkodók körében állandóan élt, 2. etikai abszolutizmusnak és a moralitás pszichológiai vizsgálatának az a szétválása, mely az ókorban és a középkorban

ismeretlen volt és amely az erkölcs pszichikai területét illetőleg merő naturalisztikus és relativisztikus álláspontot tett csak lehetővé, 3. a szeretet fogalmának az az elsekélyesedése és végül, *Kant-nál*, kizárasa az etikai indítékok köréből, mely voltakép természetes következménye az ideális-abszolút és az emberi bensőséges kapcsolatai szétszakításának.

Az etika újkori története az idealisztikus abszolutizmusnak (mely minden pszichikaitól elszakadt) és a pszichologizmusnak (mely relativizmus, vagyis minden ideális-abszolútól elszakadt) küzdelme, harca, a két irány egysége, szintézise helyett, mely a középkorban megvolt és amelyet a moralitás bensősége — mely érték és psziché egymásban-létélt, korrelációját jelenti — megkövetel. A XVII. században, az újkori etikai vizsgálódás első virágkorában, az angol moralisták közül egy *Cudworth*, *Clarke* stb. idealisztikus abszolutisták: szerintük az etikai érték örök, változatlan, biztos érvényű és objektivitásában minden pszichikaitól mentes. Viszont *Shaftesbury*, *Hutcheson*, *Hume* stb. az etikai értéket az emberi hajlamoktól, érzelmektől teszik függővé.

E szakadás következménye az idealisztikus abszolutizmusra ennek elszegényedése, egysíkú kezdetlegessége, a pszichologizmusra pedig a naturalizmus és relativizmus volt. Megjegyezzük, hogy amit az etikában e két irány ellentéte jelentett, ugyanazt a jelleget mutatta az ismeret-elméletben a *racionalizmus* és *empirizmus* harca. Az előbbi szegényesen órzött valami hitmaradványt a tapasztalható és véges *felett levőről*, az utóbbi a minden időfelektitől és transcendenstől elszakított földi-természeti felé fordult.

Empirizmus és racionalizmus ellentétét iparkodott *Kant* is kieggyenlíteni, midőn a megismerés két fajtájáról: empirikusról és *a priori*-ról beszél. Az etikának is van, *Kant* szerint, empirikus része, de ez nem igazi erkölcsfilozófia, hanem „antropológia“. A hajlam, a szeretet és a belőle folyó cselekvések etikailag nem értékesek. Az erkölcsi parancsot önmagáért, vagyis tiszteletből kell teljesí-

tenünk. Az erkölcsi parancs feltétlen (kategorikus) és a priori, tehát független a létezéstől és efelett áll.

Kant tehát egyáltalában nem egyesítette az idealisztikusát a pszichikaival, sőt a kettő közötti szakadékot — így empirizmus és racionalizmus ellentétét is — csak újabb filozófiai alátámasztással láta el. Az értékelést elszegényíti és egysíkúvá teszi, midőn a cselekedeteket (ha a jelentéktelen, erkölcsileg közömbös tettektől eltekintünk) csak két, külön-külön homogén, minden minőségi, sőt fokozatí különbséget is nélkülöző csoportra osztja. Vagy megséríti egy cselekedet szándékosan a kategorikus imperatívuszt és akkor rossz, vagy teljesíti, csupán tiszteletből a parancs iránt és akkor jó. E szerint csak egyfélé jöcselekedet és egyfélé erény van, a kötelességteljesítés tiszteletből. Hasonló minőségi és fokozatí homogeneitást mutatnának a bűnök is. Kant álláspontja az etikai élet és valóság szempontjából primitív, az erkölcsiség és erkölcsi értékelés tényállásait nem fedi. Könyvünkben részletesen tárgyaltuk, milyen változatos különbségeket és fokozatokat mutat az erkölcsi értékek világa.

Értéknek és pszichének ez a mesterséges elszakítása megfosztja az újkori etikákat a *bensőségtől*, amely ép értek és psziché egymásban-létele, korrelációja. Kant már nem a személy léteben, a legszűkebb „én“-ben és annak egészében, hanem a szándék tárgyának egy mozzanatában látja az értéket, mely nem is fakadhat szerinte a személyből, hanem csak a személy hajlamaival ellentétben; kívülről erőszakolható reá.

Bensőség nélkül a szeretet fogalma is elsekényesedik. Leibniznél még középponti fogalom az etikában a tökéletesedés. Spinoza még azonosnak látja Isten szeretetével a boldogságot és az erényt. A szeretet fogalmába azonban nem mélyednek annyira bele, hogy a középkorral szemben újat mondhatnának róla. A többi újkori gondolkodónál folytatódik e szempontból a sekélyesedés, míg végül Kantnál a szeretet, mint „patologikus“ hajlam, kizáratik az etikai indítékok köréből.

Jellemző, hogy Kant a felebaráti szeretet igazi, ke-

resztenyi fogalmát nem is látszik megérteni. Ismeretes definíciója szerint, szeretni annyi, mint a kötelességet szívesen teljesíteni. A kötelesség azonban, úgy gondolja, merőben anyagi, külső természetű szolgálatokat jelent a felebaráttal szemben; mások benső, erkölcsi tökéletesedését nem tudjuk befolyásolni, mert az transzcendens: túl van a tér- és időbeli hatások világán. Kant ember-kedvelése *filantropinizmus*, mely ugyan szívesen él és működik együtt az emberekkel, kedveli az „általános emberi“-t, de mégsem terjed ki az egész személyre, hanem az embert szinte csak kedvelt *tárgynak* tekinti. A filantropínizmustól minden különbözik a kereszteny felebaráti szeretet, mely a *lelket* szereti az emberben.

Csak egy jelentős gondolkodó akad ebben a korban, aki az etikában a szeretetet arra az alapvető helyre állította, amely azt megilleti. E gondolkodó S. Kierkegaard, aki felé ép napjaink gondolkodása egyre nagyobb érdeklődéssel fordul.

A ma gondolkodásának az a sajátossága, hogy a valóság és az élet elszakíthatatlan részének tudja önmagát. A megélt élet filozófiája törekzik lenni: az eszméket nemcsak gondolni és hirdetni, hanem elni is akarja. E mai filozófiai irány őse azonban Kierkegaard, akit „radikális kereszténysége“ a gondolkodásban minden képmutatás, minden ál-idealizmus, papíros-filozófia kérlelhetetlen elnenfelévé avat.

írásaiban depresszív, búskomor hangulat uralkodik. Maga mondja azonban, hogy nincs egészen őszinte búskomorság. minden érzeli depresszióban van egyfajta kétértelműség, *dialektika*. Kierkegaard művei e démoni mélységi léleknek csak egyes oldalait képviselik. Ez oldalak ellentétek, melyek azonban a dialektika törvényei szerint egymásra támaszkodnak. Magának az írónak személye ez ellentétek között helyezkedik el.<sup>36</sup>

Kierkegaard felismeri, hogy a moralitás egyik eleme

<sup>36</sup> E. Przywara S. J.\*. Das Geheimnis Kierkegaards. München & Berlin. Oldenbourg, 1929. Bevezetés.

az áldozat. Ezért az Istenhez vezető út a teremtmény számára nem lehet más, mint félelem, szenvedés, kétségsbesés és halál. Isten legelőbb is minden lét kialvása, megsemmisülés. E sötét világnezetet azonban egy másik álláspont ellensúlyozza Kierkegaard írásaiban, A kereszténység eszerint az apostoli tekintély vallása, erkölcsi tengelye az *istengyermekszége*. Az áldozat lényege nem a teremtmény reális megsemmisülése, hanem az engedelmeség, mely türelmet is jelent önmagunkkal szemben,<sup>37</sup>

A szeretetről szóló művének<sup>38</sup> alapgondolata szerint, az individuális hajlamon alapuló szeretetnek (*erosj* nincs etikai értéke, mert nem abszolút kötelesség). A szeretet azáltal emelkedik a múlandóság fölé, hogy parancs, abszolút „kell“, így csak a felebaráti szeretet kereszteny, vagyis értékes. A szeretet sajátos minőségei: 1, forró, vagyis semmi kívülről származó erőszak erőt nem vehet rajta, meg nem dermesztheti; 2, hűvös, üde, vagyis semmi külső, lankasztó befolyás nem fáraszthatja ki,

Csak a láthatatlan, egyedül hittel és megéssel megragadható *van*. Ami látható, nem rejttett, kézzelfogható és a „világ“ számára fontos, ami „virágzik“, az elmúlik. A naturalisztikus lét tehát nincs, a szellemi érték van. A szeretet, bensőségnél és mélységnél fogva, meg nem ismerhető, rejttett. Egyúttal azonban diffuzívum is: önmagát műveiben megismerteti törekszik.

Mivel a valódi szeretet kötelesség, tehát egyfelől végétlen adósság, másfelől pedig alázatos: önmagának nem tulajdonít semmiféle érdemet, A szeretet és csak a szeretet etizáló, fejlesztő, A szerető már eleve felteszi, hogy a felebarát szívében is szeretet van és ép ezáltal építi fel abban a szeretetet az alaptól kezdve. Ha azután a szeretet épülete az embertárs szívében kész, a szerető nem tulajdonít magának semmi érdemet, de szinte megszégyenülve mondja: íme, ezt mindig is feltételezem!

<sup>37</sup> Przywara, i. m.

<sup>38</sup> S. Kierkegaard: Leben u. Walten der Liebe, Leipzig, 1890, Ford. A. Dorner,

Kierkegaard adatai a szeretetről tiszták és mélyek ugyan, azonban a középkori etika eredményeivel szemben újat nem mond. Sőt az individualis kiegészülés szeretetének (szerelem, barátság) lebecsülése folytán a *rigorizmus* egyoldalúságába téved.

A szeretet fogalma az újkorban — mint Scheler helyesen hangsúlyozza — eltolódást, sőt részben meghamisítódást szenvedett, mely már Kantnál mutatkozik és a legújabb időkig a Kant-utáni gondolkodóknál is általános.

#### **24. Modern etikai irányok és gondolkodók.**

Az etikai kutatás legutolsó évtizedei eleinte nagy vonásokban teljesen az újkori etikai gondolkodás jellegét mutatják. A pszichologizmus, relativizmus, naturalizmus és pozitivizmus uralma tovább folytatódik, velük szemben, a változandón és az érzéki tapasztaláson túli, a szubjektív-emberi felett álló világ eszméit úgyszólvan egyedül a neokanüánus idealizmus bátortalan, tartózkodó, szegényes és ismeretelméleti területen megrekedt spekulációi képviselték. Századunk első negyede azonban fordulatot hozott. Ügy az empirista-naturalista, mint a neokanüánus és vele rokon (neohegelianus, neofichteánus stb.) áramlatokból egyre erősebb, gazdagabb, eredetibb, vállalkozóbb és változatosabb irányzatok fejlődtek ki, melyek a filozófiai szellem élesedését és egyben az időfelettihez, a transzcendens-ideálishez, továbbá a lelkihöz és misztikushoz való bizonyos odafordulást jelentenek. Egyfelől oly beállítottságú gondolkodók, mint Windelband, Rickert, Natorp, Münsterberg stb. kialakítják az önálló és egyetemes értékelmélet koncepcióját, mely az érték változatlansága, objektivitása és autonómiaja mellett tör lándzsát. Másfelől pedig nem hiányzanak a szellem filozófusai (*Diltheytől Sprangerig*), az intuitív irány hívei (*Bergson, Keyserling*), az emocionális gondolkodók népes tábora stb., kik a szellem világának sajátosságát, a lélek mélységeit és az ellen valóságot akarják biztosítani.

Az empirizmus-naturalizmus és a racionalizmus-idealizmus tehát előbb a neokantianizmus és pozitivizmus ellentéténél alakjában élt ugyan tovább, de ez ellentétes irányzatok fennállása és egyúttal alakváltozása e ponton nem szűnt meg, hanem a mai filozófiában is tovább él és — más jelszavak alatt — továbbra is két küzdő irányzatot alkot.

Az egyik, az *idealisztikus abszolutizmus*, az érték objektív, változatlan és abszolút érvényét vallja, azonban azt az élettől, léttől és megismeréstől elszakítja. Az igazság és az érték e szerint nem valóság, hanem a szubszisztenzia más módján fennálló, ideális doleg, melytől a lét, gondolkodás és törekvés egyoldalúan függ ugyan, de amely ez utóbbiaktól független. Ez az elgondolás — melyet könyünk első fejezetében tarthatatlannak mutattunk ki — a modern értékelméletet az érvényesség és a lét közötti ür áthidalásának problémája elé állítja. Az abszolutisztikus iránnyal szemben, mely általában az észre támaszkodik, racionalisztikus, a másik irányzat *antiintellektuális* és a díszkurzív-racionális gondolkodás helyett az emocionális megismerésben, az élettel és realitással való szerező egyesülésben, *Bergson-i* intuícióban, *Keyserling-i* megértésben, fenomenológiai lényegszemléletben, stb. keresi a bizonyosságot.

A *fenomenológia*, melynek etikusai — egy *Max Scheler* és *Nikolai Hartmann* — talán a legerősebb és legrepräsentatívabb gondolkodói a modern etikának, kétségkívül szintén mutat emocionális hajlamokat. Alapvető törekvése, mely a ténylegesre, az előfeltevések és teoriák által meg nem hamisított, közvetlen adottságokra irányul, kapcsolatos ez adottságok intuitív szemléettel megragadható *lényegének* koncepciójával. A lényeg a díszkurzív fogalommal szemben a platoniki ideára emlékeztet és csak egy minden ízében eredeti, másból le nem vezethető szellemi aktus képes szemlélni. Amíg a logikára és rációra építő filozófiák célja, melyre rendszereket támasztják, az *általánosság* és a *sziűsékgépiség*, addig a fenomenológiai lényeg sem nem általános, sem nem egyedi. Az általános-

ságot a fenomenológusok igyekeznek elrelativizálni, a, szükségképiséget pedig merő negatívumnak tekinteni (szükségképi az, aminek a logikai ellentéte lehetetlen), mellyel szemben a lényeg pozitív jellegű.

A fenomenológiai etika főképviselője, Scheler azonban túlnőtt az egyoldalú emocionalizmuson és a modern etikai gondolkodásnak valósággal kicsinyített másává, tükrévé, mikrokozmoszává alakult ki. Scheler etikai munkáságának főcéljai és alapproblémái azonosak a modern etikának egészével: oly irányt teremtett, mely az *a priori-ideálisnak* és az életnek, az érvénynek és a létnak egyssége, színtézise. Mivel továbbá Scheler sok ponton viszszatér a valódi kereszteny szellemhez és ezzel kapcsolatban leleplezni igyekszik az újkori filiszter-szellem értékhamisításait és újra megpillantja a szeretet valódi mivoltát, centrális etikai jelentőségét, úgy véljük: mindenből, amit a modern etikai gondolkodás könyünk tárgya: a szeretet mivolta szempontjából, mint filozófiatörténetileg jelentést, felmutat, Scheler idevágó etikai gondolatainak ismertetése által nyújthatjuk a legrövidebben és legjellegzetesebben.

Scheler munkásságának jellemvonása bizonyos közvetítés: az ellentétes irányok egyoldalúságában meglátja azokat a mozzanatokat, melyekkel ez egyoldalúságok egymást kiegészíthetnék. Ily módon az egyoldalúságok kritikája nem merő negatívum, hanem — legalább Schelernél — újnak, pozitívnak napfényre hozatala, komplementárius színtézis, mely a modern kor legmélyebb szellemi szükséglete. A huszadik század első évtizedeiben — Scheler működésének időszakában — kezdetben egyfelől a pszichologizmus és relativizmus, másfelől a neokantiánus idealizmus uralkodott: két egyoldalúság, melyek bizonyos fokig kiegészítik egymást. Az etikában az utóbbi irány feltétlen és szükségképi törvényt akart kimutatni, de ez az *a priori* etika szegényes, egydimenziójú és formalistikus. Viszont pl. Nietzsche gondolatai éetteljesek, gazdag sokrétűségei és telítettséget mutatnak, de egyúttal a szol-

ipsizmusig, minden objektív érvény tagadásáig menő etikai relativizmust és pszichologizmust is.

Scheler a priori, de gazdag, telített etikai magyarázatot keres a *tartalmi* értéketikában, melynek alaptanításait „*Der Formalismus in der Ethik und die matérialié Wertethik!*” c. főművében fejti ki. A materiális etika az értéket a konkrét tartalomban fedzi fel, nem pedig a merő általánosságban, maxímaszerűségben. Az értéket hordozó cselekedet, vagy személy konkrét *lényegének* pozitív minősége, nem pedig formális elv kívülről, felülről való alkalmazása az eredetileg értékközömbös tartalomra. Legfeljebb negatív oldala lehet az értéknek a szükségképisége, vagyis az a körülmény, hogy az értékellenes akarat elve, általánosítva, önellentmondásra vezet. Az érték lényegét Scheler sajátszerű minőségideának szemléli, melynek tartalma egyszerű, definíálhatatlan és a priori. Az érték hordozó reális, ontológiai, vagy logikai határozmanyok lehetnek az érték kritériumai, de maga az érték ezekre vissza nem vezethető, fennállásában ezektől különböző, *sui generis* valami, mely a metafizikai és fogalmi lényeg „fölött”, annak „hátán” helyezkedik el. Az érték minősége nem képszerű (*bildlos*), ellentétben a képszerű (*bildhaft*) fogalommal és szemléettel. Az értékminőségeket hordozó dolgok a *javak*, melyek úgy viszonylanak az értékminőségekhez, mint az ontológiai tárgyak tulajdonságaikhoz. Az értékek *rangsor* alkotnak (gyönyör, haszon, élet, szellem, szentség): a magasabb alapozza meg az alacsonyabbat (pl. az'életértékek a gyönyör- és haszonértékeket), tartósabb, oszthatatlanabb, abszolútabb, a benne lelt kielégülés mélyebb, az alacsonyabb futólagos és relatív. Az erkölcsi jó mármost az oly akaráshoz kapcsolódik, mely a negatív értékkel szemben a pozitívet, az alacsonyabbal szemben pedig a magasabbat részesíti előnyben. Az etikai érték így az élet teljességét karolja át, a szellem minden oldalát egyesíti az értékmaximum irányában.

Az érték tartalmi felfogásából, a materiális etika tanításából az etikai pluralizmus álláspontja, ez az érdekes modern értékelmélet! koncepció következik. A tartalom

ugyanis minden *konkrét* jellegű: a legáltalánosabb *körű* fogalom tartalma is, mint tartalom, mindenben ugyanaz, egy, konkrét. Az etikai *formalizmus* mármost az érték érvényességi körét tartja elsőlegesnek: az érték tartalma közömbös, csak az fontos, hogy általános és szükségszerű „kell“, parancs folyománya legyen. (A „kell“ ugyanis nem *értéktartalom*, hanem annak hatályossága, köre.) Ezért a formalizmus értékelméleti monizmust is jelent: a konkrét értékeket egy végső, általános elv merő „alkalmazásai“ gyanánt fogja fel. A materiális etika szerint ellenben az érték tartalma az elsőleges, melyen a „kell“ alapul: a „kell“ folyománya az értéknek, nem az érték a „kell“-nek, a tartalom határozza meg a hatályosság köréét és nem megfordítva. Ez az álláspont etikai pluralizmust jelent, vagyis azt a nézetet, hogy az egyes értékek egymás mellett és alatt konkrét-egyedi módon, önállóan állnak fenn és tartalmi, minőségi különbözőségük szerint sokaságot alkotnak. Minden érték — mert minden tartalom is — specifikus, csak önmagával azonos dolog.

Az előadott alapgondolatokból azután a materiális etika *bensősége* adódik: a modern filozófiában egymástól elszakított érvényesség és létféle, érték és valóság összeolvásztása, megbonthatatlan egymásban-létele, egysége, korrelációja. A formalizmus álláspontján a valóság eredetileg értékközömbös: a normák és eszmények kívülről, felülről mérik az eredetileg semminemű értékeket nem részes valóságot. E felfogással szemben, Scheler szerint, a moralitás nem külső máz, hanem áthatja a személyben a legbensőbbet. A cselekvésértékeket az erényértékekre, ezeket pedig a személy értékére alapozza. Csak azt a cselekedetet tartja valóban morálisnak, mely a személy létének etikai minőségét fejezi ki, az egész személy jóságára támaszkodik. „Határozottan visszautasítandó Kant állítása“ — írja — „mely szerint a jó és a rossz *eredetileg* az akaratnak tapad. Ami sokkal inkább nevezhető egyedül *eredetileg* jó'-nak és ,rossz'-nak, azaz, ami a jó' és ,rossz' materiális értékeit mindenemű egyes aktus előtt és ezektől függetlenül hordozza, az a ,személy', magának a sze-

mélynek léte, úgyhogy a hordozó szempontjából egyenesen kimondhatjuk a definíciót: „jó” és „rossz” személyértékek.<sup>39</sup> Látjuk, Scheler alapítúciója az etikai érték *bensősége*, vagyis az a belátás, hogy az erkölcsi „jó” a legszűkebb „én”-ben és ezért a személy egészében, létében keresendő, mint a szellem centrális, metafizikai, benső léttörvénye.

Ebből a gondolatból érthető, miért foglalt állást Scheler a *szeretetmorál*, a kereszteny valláserkölc felsőbrendűsége mellett. Könyvünk egyik főgondolata: a szeretet bensőséges jellege a magyarázata.

A szeretetről Scheler részben, mint az etikai megismérésnek, belátásnak, az érzelmi értékprezentációnak szellemi aktusáról, részben — a *ressentiment* értékhamisításaival kapcsolatban — mint sajátos *aktusértékről* emlékezik meg.

Scheler szerint meg kell szabadítani a filozófiát attól a *Kant-féle* balítélettől, mely szerint csak kétféle megismérés van: gondolkodó-racionális, mely egyedül lehei *apriorisztikus* és érzéki-empirikus. Az a priori és a racionális hamis identitását szét kell vágnunk. A szellemnek *alogikus-apriori* oldala is van. Nemcsak a racionális megismérésnek, hanem az irracionális lelki életnek is vannak aktusai és aktus-törvényszerűségei, eredeti a priori tartalommal. Amint az észnek, úgy az akarásnak, választásnak, szeretetnek és gyűlöletnek stb. is van apriorizmusa. A szellemi aktusok és tárgyaik között lényegükben gyökerező összefüggések állnak fenn: amint színek csak a látás aktusában, hangok csak a hallás által, úgy értékek csak az érzelmek intencionális aktusaiban adatnak.

Az etikai megismérés természete nem teoretikus és szemlélődő, hanem ép *praktikus*: a világgal való aktív érintkezésben, az életben, magában a szeretetben és gyűlöletben csillannak fel az értékek.<sup>40</sup> Ilymódon a jó belátását Scheler szorosan hozzákapcsolja a jó megvalósításá-

<sup>39</sup> *Formalismus*. 3. kiad. 1927. 23. 1.

<sup>40</sup> U. o. 65. L

hoz, akarásához. Mindkettő pedig a szeretetben éri el teljességét.

Ennek az emocionalisztikus álláspontnak (melynek túlzásait, de igazát is, az etikai személyérték kutatásának módszeréről szólva, már tárgyaltuk) természetes konzekvenciája Scheler állásfoglalása a kötelesség, parancs, a „kell” stb. problémájával szemben. A kötelesség az etikai belátás akadályozottsága esetén merül fel, sőt maga is akadály. Ahol a szeretet jelen van, vagyis, ahol évidenter belátjuk, mi a jó, ott nincs szükség készítő és kény-szerideára. A parancs, a „kell” negatív természetű: nem pozitív, hanem minden tiltó jellegű, melyet a szeretet feleslegessé tesz. Tilalomra nem az egészséges, szerető, hanem a beteg, rossz hajlandóságú és törekvésű személynek van szüksége. A kötelesség, parancs így felteszi az értékellenes törekvést és a jó pozitív megismertetése helyett csak az értékellenes törekvéssel szemben foglal el negatív, tiltó állást. A kötelesség a pozitív jóval szemben a *vakság* egy mozzanatát tartalmazza. A parancs a beteg moralitás orvossága, kényszer; a szeretet az egészségesek tápláléka.

Scheler álláspontja, minden mélysége és eredetisége mellett is, e ponton kiigazításra szorul. Amíg ugyanis igaz és mélyen keresztény elgondolás a szeretet primátusa a parancsolatokkal szemben, melyeknek szolgáságából az felszabadít, addig, másfelől, téves a normákat a szeretet merőben negatív oldalának, sőt oly mozzanatának felfognunk, melyeket a szeretet pozitív mivoltának köréből ki kellene zárnunk és amelyek csak a szeretet kihűléseinek, távozásának arányában kelnének érvényükben életre. A valódi keresztény álláspont szerint a szeretet pozitív lényege az összes parancsok etikai értelmét is magábazárja, sőt a szeretet maga a legföbb, pozitív parancs! Ezt az igazzságot Scheler is belátja, midőn a *szímpátiá* mivoltáról és formáiról írott, mélyreható művében szímpátiá és szeretet között főkülönbség gyanánt azt a körülményt jelöli

meg, hogy a szeretet joggal *parancsolható*, a szímpácia el- lenben nem.<sup>41</sup>

A szeretet fogalma oly középponti helyet foglal el Scheler etikai gondolatai között, hogy e tekintetben kellő plaszticítással csak olymódon tudjuk álláspontját bemutatni, ha Schelernek az *életről*, az értékekről és a *modern kultúráról* való felfogását is vázoljuk.

Az életet Scheler minden vonatkozásban méltányolta és lelkesedett érte, ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az *élet filozófusa* is volt. Céljai közé tartozott „az élet megélsének a teljességeből“ filozofálni.<sup>42</sup> Az életet látja a dolgok ama legményén, ahonnan világok, törvény- és értékrendserek emelkednek ki. Az élet nem az a nyársplági alkalmazkodás és merő öfenntartás, aminek az újkorú, biológia véli, hanem növekedés, törekvés önmaga fokozására és az anyag sajátjává-tételére. Valami vidám, bátor metafizikai kaland, tendencia a valószínűtlenre, hódító hatalmi akarat, de pazar jóság és szeretet is. Specifikus értékei vannak, az életértékek: nemes és hitvány (közönséges), melyek lényegileg élőlényekre állnak, szemben a jó- és rosszal, melyek személyértékek, továbbá a kellemesség és a haszon értékpárjaival, melyek tárgyakra érvényesek.

Scheler azonban nem pusztán az életnek, hanem minden értéknek filozófusa. Az életet magasabb értéknek látja, mint a gyönyörértéket és a hasznot. De az élet nem a legmagasabb érték. Az élet *felett* látja Scheler a *szellemet*, mely a történelemből építi ki önmagának értékeit és a vele szemben „konszekutív“ kultúra-értékeket, az örökk transzcendens: Isten felé emelkedve, a nélkül, hogy ezt elérné. De mégis: a legfőbb értéken, a *szentségen* keresztül Istenbe látszik ömleni. Az érték e rangfokozatai szerrint csoportosulnak a kultúrák is: a görög műveltség főleg a humanisztikus kultúra-értékeknek, a keleti kultúrák és

<sup>41</sup> Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle, 1913.

<sup>42</sup> V. ö. Scheler: Versuche einer Philosophie des Lebens, Abhdl. u. Aufsätze, 1915.

a középkor a szentség megismerésének és elérésének, konrunk ellenben a természetet leigázó hatalomnak és haszonnak szolgálata.<sup>43</sup>

Az újkori kultúrát Scheler az alacsonyabbrendű haszonérték egyoldalú uralmának látja, mely háttérbe szorítja a magasabb értékeket, pervertálja az értékelést, meghamisítja az értéktáblát, sőt elsvaszta az életet is. A modern ember — polgár, kapitalista, kutató, művész egyaránt — a haszon, az üzleti munka, a kalkuláció embere. A modern utilisztikus morál fátyolán keresztül a biológia merő számításnak, ökonómianak, alkalmazkodásnak, az „alkalmasabbak“, vagyis a „hasznosabbak“ kíválogatódásának mutatja az életet. A pszichológia a lelki történéseket nem az átélt motiváció-összefüggések ből, értelmes éléményekből, hanem lehetőleg kevésszámú elemi egységekből, lelki atomok kauzális összefüggéséből akarja magyarázni.

A modern ember morálja a *ressentiment* szülötté, mely az értékeket valójukból kiforgatta és helyükbe áler tékeket tett. Irigység, bosszúvágy, rosszindulat lappang a ressentiment mélyén, párosulva a kielégítésükre való képtelenséggel. A modern „önzetlenség“, a gyengék, kicsinyek, szegények, betegek „szeretete“ a győlöletnek egy negatív formája, mely a nagyság, erő, gazdagság és élet ellen irányul. A modern „emberszeretet“ valami minden ízében polemikus, tiltakozó fogalom. Protestál Isten, a haza és a hozzánk közelálló felebarát szeretete ellen. Tiltakozik továbbá az emberek közötti különbségek ellen, az *egyenlőség* nevében, mely ártatlannak látszó elv mögött csak a magasabban állónak lealacsonytására való törekvés lappang.<sup>44</sup>

Amíg Scheler a modern emberszeretetet a ressentiment egy formájának bélyegezte, addig a kereszteny felebaráti szeretetről *Nietzsche-vel* szemben kimutatja, hogy lényegileg minden ressentiment-tól mentes. A kereszteny

<sup>43</sup> Scheler: Die Formen des Wissens und die Bildung, 1925.

<sup>44</sup> Ressentiment im Aufbau der Moralen. Abhdl. I. 208. 1. és köv.

szeretet, a *Caritas*, nem a gyengeség megnyilvánulása, hanem az erő bőségének önmagán-túlömlése és ezért irányul à gyengébbre, a szűkölöködőre. A szeretet irgalom és alázat, magasból-jövés: Isten leereszkedése az emberhez, a szent jövetele a bűnöshöz, tehát ellentéte a ressentiment-tól megszállt szolgalelkűségnek, mely az erő hiánya miatt szolgál, noha uralkodni szeretne,

\* A szeretet értéke nem is a segítsben és szolgálatban rejlik, hanem magában a szeretetben. Nem az aktus tárgyában, hanem magában a szeretet *szellemi* aktusában van az érték- Scheler megkülönbözteti az aktusértéket (*Aktwert*) a tárgyértékkel (*Sachwert*) szemben, A szere tet aktusérték,

Scheler etikai munkásságának úgy terjedelemben, mint mélységben nagy a hatása. Ez a hatás kritikai irodalom formájában is mutatkozik, de sokkal inkább pozitív, eszmeindító jellegű. Etikai gondolatainak hatását megtalálhatjuk a modern erkölcsfilozófia legjelesebb, legerősebb és legjellegzetesebb gondolkodónál, nem kisebbeknél, minők *A. Messern N. Hartmann*<sup>45</sup> és *E. Spranger*<sup>46</sup>. E három gondolkodóról néhány sorban megemlékezünk, hogy — amennyire az óriás irodalom engedi — a modern etikai gondolkodóról és irányokról ezáltal valamelyes áttekintést nyújtunk.

Amíg Messernél Scheler gondolatainak messzeágazó továbbvitelét, egyszerűsítését stb. találhatjuk, különösen az értéknek a törekvésekhez és a személyhez való viszonysát illetőleg, addig Spranger rendkívül terményen szellemutódámyi pszichológiájához kapcsolt és azt a személy szempontjából szervesen betetőző etikai gondolataiban eredeti és jelentős továbbfűzést nyernek Schelernek egyfelől az etikai érték bensőséges, a valósággal és szellemmel korrelatív, ezektől elválaszthatatlan jellegére, másfelől a szellem egészét, minden irányát átfogó, szintetikus természe-

<sup>45</sup> Ethik, 1918.

<sup>46</sup> Ethik, 1926.

<sup>47</sup> Lebensformen, 5. kiad, 1925,

tére vonatkozó tanításai. E *bensőséges* és szintetikus etikai elgondolás közelebbről is érdekel bennünket.

*Spranger* a lélektannak azt a fajtáját, mely pszichikai folyamatokat azok *értelme* nélkül bont elemekre, nem tartja szellemi tudománynak. A szellemi tudományoknak ugyanis lelki folyamat csak annyiban tárgya, amennyiben ez, mint értékhozozó, kultúra-értékekben nyilvánul meg. A lelki élet „értelme“ ép bizonyos irányú értékállítást jelent. Lehetséges tehát a lélektannak oly fajtája is, amely a szellemi tudományok körébe tartozik, mert a lelki életet, mint értékelési irányoknak személyekben való kereszteződését vizsgálja.

*Spranger* hat elemi értékelési irányt különböztet meg.

1. Az általánosság megismerésére irányul a *teoretikus* ember.
2. A specifikusát ragadja meg és fejezi ki az *esztétikai* szellemi aktus.
3. A hasznosra és az alany pszichofizikai kapcsolataira irányul az *ökonomikus* szellem.
4. Az élet egészének végső értéke, az értékek összeségének szerkesztése felé irányul, metafizikai és kozmikus vonatkozásokban, a *vallásos* aktus.
5. A *szociális* beállítottság is sajátos aktusa a szellemnek,
6. Az a képesség, vagy akarat, hogy idegen értékelési irányokat motívumaikban a saját értékelésünk alá vessünk, a *hatalmi* típus.

Az etikai érték nem sajátos, hetedik típus, értékelése nem külön szellemi típus és irány, hanem ép a különböző értékirányok, aktusok konfliktusából áll elő. Nem tar-talma, hanem szabályozója szellemi életünknek, mégpedig a legmagasabb *személyes ériéli* szempontjából. Az etikai érték tehát nem merőben léten-túli, platoniki idea, hanem a szellem éleiéi irányító és az értékek egészét összefogó tevékenység, mely a személy fejlődését jelenti.

Az etikai értéknak a valósággal, az élettel való szerkesztés összeszövődését hangsúlyozza az újabb fenomenológiai etikának egyik képviselője, Scheler tanítványa, *Kolnai Aurél* is.<sup>48</sup> Szerinte az etikusnak a jót a valóság szövédékéből kell előállítania, mert a „jó“ a valóság entelechiája.

<sup>48</sup> Kolnai: Der etische Wert und die Wirklichkeit. 1927.

A teljes értékű etikának nem szabad a valóság befolyásolásáról lemondania, mert a moralitás konkrét fellelésének már eleve számolnia kell erkölcsiség és valóság minden kölcsönös vonatkozásával és így meg kell mutatnia az utat is, amelyen a valóság a moralitáshoz eljut. A moralitás csak akkor határozható meg tartalmában, ha érvényesületi lehetőségeit és potenciáit is számításba vesszük.

A fenomenológiai etikának, Scheler mellett, nagy képviselője *Nikolai Hartmann*. E két nagy etikus az, aki a modern etikának új és igen jelentős utakat mutatott, de egyúttal felszívtta, egyesítette önmagában a modern szellemnek és etikai gondolkodásnak egészét. N. Hartmann rangban és önállóságban nem marad hátra Scheler mögött. Etikai gondolatait gazdag, sokáig telítettség, objektivitás, plaszticitás, egyúttal személyes, bátor, jóságos, de metsző, megdöbbentő bőlcseseg is jellemzi. Scheler azonban úttörőbb és egyúttal mégis arányosabb, teljesebb, egyensúlyozottabb — ha nem is erősebb, vagy mélyebb — gondolkodó. E körülmény és az a tényállás, hogy a szeretet mivoltára vonatkozólag N. Hartmannál kevesebbet találunk, mint Schelernél, az okai, hogy N. Hartmann gondolatait szűkebb keretek között, rövidebben ismertetjük, mint Schelert.

Scheler inkább a kiegyenlítés, egybefoglalás, N. Hartmann az ellentétek, antinómiák, konfliktusok kutatója. Csodálatosképen mégis Scheler az intuitívabb, N. Hartmann ellenben az intuitív etikai ismeretek szisztematizálására törekszik. N. Hartmann gondolkodásának szakadékokat, konfliktusokat látó jellege az érték és lét között nála ismét kiújuló szakadéknál kezdődik: az értékeket önmagukban fennálló, platóni ideáknak látja. Centrális gondolata továbbá az intramorális értékkonfliktus, különösen az értékerősség és értékmagasság — N. Hartmannál egyetemes — értékhatarozmányaínak ellenététe. Bizonyos komor, pesszimisztikus jelleget és ezáltal harmóniátlanstágot ad végül etikájának a szabadság szembeállítása az isteni előrelátással, az erkölcsiségnek pedig a világ értelmével és az isteni világtervvel, mely szembeállítások ateisztikus színezetűek.

Az intramorális értékkonfliktus gondolatának bírálatával már foglalkoztunk. Történeti áttekintésünk szempontjából főleg N. Hartmann erénytana, különösen a szeretetre vonatkozó nézetei érdekelnek bennünket.

Hartmann szerint négy, szükebb értelemben erkölcsi alapérték van: a jó, a *tisztaság*, a *telítettség* és a *nemes*. Ezekkel szemben az erényértékek specifikus természetük: erény az aktusok intencióértéke, a jó, bizonyos értékmegvalósításra vonatkoztatva; más szóval: erény a személyérték, midőn aktusérték gyanánt, valamely magasabb tárgyértéket intencionál, részesít előnyben az alacsonyabban szemben. Az erény mivoltára vonatkozólag ez a meghatározása tág: hiszen nemcsak az erényes, hanem az önként alapuló, sőt az egyes elszigetelt jócélekedetnek is van személyértéke, aktusértéke, mely értékmegvalósítást intencionál. A jótett *indítéka* minden személyérték, de az erényesség fokáig a személyérték csak a személy *áll-hatatossága* esetén emelkedik. N. Hartmann erényértéknél nagyjából a mi cselekvésértékünket nevezi, amely személy- és tárgyérték szövédéke.

Az erények között N. Hartmann magasságkülönbségeket állapít meg és rangsorozatban tárgyalja azokat. A legmagasabbak között — tehát a sor vége felé — találjuk *Nietzsche Fernstenliebe*-léi, a legtávolabbi ideál szeretetét, míg a keresztény felebaráti szeretet a sor első felében, az alacsonyabb erényértékek között foglal helyet. Amíg az antik világ középponti erénye az igazságosság, a középkoré a felebaráti szeretet, a modern kor a szeretetnek egy haladottabb típusát teremtette meg. N. Hartmannnal szemben kimutattuk, hogy a felebaráti szeretet a távolira és jövőbelire is irányul. N. Hartmann nem biztosítja a febeláratí szeretet számára az erények sorában a megfelelő helyet, hanem megkisebbíti és lebecsüli. Meg kell gondolnunk ugyanis, hogy a felebaráti szeretet, ha tökéletes, a mindenoldalú, szintetikus erényességbe torkollik és így — legalább potencialiter — az erények teljes rendszerét tartalmazza. Egy erény sincs oly közel a szubjektív jóság teljességéhez, a tökéletes szeretethez, egy

erény sem oly könnyű, biztos és szükségszerű út az erkölcsi tőkéletességhez, mint a felebaráti szeretet.

A fenomenológus-etikusok sorát Dietrich v. Hildebrand nevével zárhatjuk le. Tárgunk szempontjából legfontosabb munkájának<sup>49</sup> főgondolata, hogy minden erényértéket a lélekben az illető erény szeretetének, intencionálásának aktusa hordoz. A szeretet e szempontból tehát alaperény, minden más erény feltétele. A szeretet két eleme a *benevolentia* és az *intentio unitivá*. A felebaráti szeretetben az első, a hitvesi és baráti szeretetben a második mozzanat a konstitutív tényező.

## 25. A magyar erkölcsbölcselő néhány képviselője.

A fenomenológia a németországi erkölcsfilozófiát két-ségtelenül megmentette a már-már minden etikai kutatás elapadásával fenyegető szegényességtől és berozsdsodás-tól, mert észrevevésekben és feladatokban bőséges, gazdag, de egyúttal emelkedett, idealisztikus áramlatot teremtett. Azonban mégis tévednéink, ha azt gondolnánk, hogy a magyarországi etikai kutatás a némethöz képest jelentéktelen. Az újabb magyarországi filozófia több oly eredeti és jelentős gondolkodóval dicsekedhetik, akiknek munkásága nem törpül el, hanem egysorba állítható a német gondolkodókéval.

Időrendben elsőnek Böhm Károlyt kell említenünk, kinek gondolatai közül főleg az etikai megismérésre vonatkozó nézetei érdekelnek bennünket, melyeket könyvünk bevezető részében már érintettünk és most bővebben is tárgyalni fogunk.<sup>50</sup> Böhm egész életén át érlelte etikai gondolatait, melyek a szubjektív *idealizmus* körébe tartoznak ugyan, de sok eredetisége van bennük és néhány ponton megelőzik a német kutatást is.

<sup>49</sup> D. v. Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft. Augsburg, 1930.

<sup>50</sup> V. ö. Böhm Károly; Az Ember és Világa. V. rész. Az erkölcsi érték tana. 1928.

Böhm kiindulópontja „a becslés tárgyai és a tetszés fajai“. A tetszés „*Wertgefühl*“, értékérzelem, a tudattár-gyak keltette alanyi állapot, mely lélektanilag összemérés. A tárgy vonásainból ugyanis csak annyit tudhatunk meg, amennyit a saját arravalóságunkból tudatunkban utána alkottunk. Az objektív kép részlet a saját arravalóságunkból, mely intenzitásában egész arravalóságunkkal, minőségenben annak személyiségeinkben elfoglalt helyével meg-egyezhetik (tetszés), vagy nem (visszatetszés).

A tetszés a dolgok értékének jelzöje. Az érték kétféle: haszonérték (ha a dolog önenntartásunkhoz hozzájárul) és önérték (ha a dologban az embernek saját benső alkata tetszik, a fenti összemérés folytán). A tetszés minősége különböző. A tetszés tényét az öntudat a *tetszés alapítételeiben* mondja ki, specifikus minőségét ellenben a *becslő ítéletek*, melyeknek állítmányai lehetnek: 1. kellemes, 2. hasznos, 3. szép, 4. tökéletes és 5. jó. A becslő ítéletek tehát a tetszés alapítéleteire minősítő, specifikáló *mértéket* alkalmaznak. Nem maga a tetszés az érték, ez nem az alany érzelmi állapotának, hanem az értelemnek műve, ítéletnek eredménye.

A gyönyörértéknél az okozó tárgy háttérbe szorul s pusztán a *hédoné* uralkodik. A hasznosság már objektív viszony, másszival: a célszerű. Az okok és célok keresése azonban még nem a végső felfogásmód: csak az egyes dolgoknál, a részknél van értelme, az abszolút egésznel nincs. A megismerés számára az örök, önelég, független valóságnak megfelelő, végső felfogásmód, mely a „célok dialektikáját“ és minden kérdést megszüntet, a célok értéke.<sup>51</sup> Böhm e ponton tehát az értéket a célok világán túl, azok fölé helyezi: gondolata mintegy előfutára Scheler törekvéseinak, aki tudvalevőleg értéketikára és nem cé/etikára törekedett.

Mi lehet az abszolút, legmagasabb érték, mely végleges és teljes megállapodást nyújt? „EZ abszolút érték az alanyra nézve önmaga.“ „Öntudat és önbecsülés egy do-

<sup>51</sup> I. m. 70. 1.

log; ennél magasabbat. . . ész ki nem találhat, mert amit talál, az legvégső instanciában csakis ő maga.<sup>62</sup>

A haszonértéknél az érzéki tetszést a tárgyban és testünkben ható természeti erők mintegy *felerőltetik* az „én“-re, mely e sajátos megkötöttségben szinte szenvedőleges. Az önérték-keltette (esztétikai, intellektuális és erkölcsi) tetszést ellenben az „én“ projiciálja a tárgyba, ez a tetszés az „én“ tevékenységét felszabadítja és az érzéki ösztönök „salakjától“ mentes. A tetszésnek közös metafizikai alapja annak összes minőségeinél az „én“ önállításának sikeressége. Amíg azonban a hasznossági értékelés csupán az „én“ egyes ösztöneinek önállítására van tekintettel, addig az önérték az egész „én“ sikeres önállítása. Mivel az önérték ily módon egységesíti, szintetizálja az „én“ egészét, a tetszés itt sajátságos *tömörítő* intuíció eredménye.

Böhml e gondolatokban mély igazságot ragad meg és törekzik kifejezni, azonban az igazságnak csak egyik oldalát. Jól látja, hogy — mint könyvünkben részletesen tárgyaltuk — az etikai érték az „én“-nel rokontermészetű, a személy benső, metafizikai léttörvénye: a morális „én“ erős, fejlett, az erkölcselen gyenge, romlott. Bebizonyítottuk azonban, hogy a szubjektív jóság nemsak erő, hanem erő és áldozat *egysége*: nemsak az „én“ önállítása, hanem önmegttagadása is. Az erővel korrelát az aszkétikus elem, mely már a személlyel szemben az objektív oldalra utal, az „én“ alárendelésének kötelmére, tehát az „én“-en *túlra*. Ezért nem kereshetjük az értéket — mint Böhml egyoldalú szubjektivizmusa véli — pusztán az „én“-ben, hanem legfőbb formájában csakis az „én“ *felett*.

Az etikai értéknek ép ezt az „én“-feletti, objektív, abszolút jellegét és ezzel kapcsolatban az erő mellett az aszkétikus mozzanatok fontosságát is, *Pauler Ákos* hangsúlyozza. Mivel könyvünk néhány fontos gondolata — nevezetesen, midőn a szubjektív jóságot az erő, tisztelet, szeretet három alapágára bontottuk és minden mozzana-

<sup>62</sup> I. m. 71. 1.

tában e három szál szövedékének mutattuk be — részben Pauler etikai gondolatainak kifejtése és továbbépítése, Pauler etikájáról röviden még történeti áttekintésünk előtt, vizsgálódásaink során szólnunk kellett. Hogy ismétlésükbe ne bocsátkozzunk, csupán kiegészítjük a már mondottakat.

Bár Pauler, Böhm-mel szemben, hangsúlyozza, hogy „az emberi szellem önértékének és öncélúságának gögös principíuma hibás értékelméleten alapszik,<sup>53</sup> mert nem a szellem, az intelligencia az önérték, hanem, Plotinos szavaival, amire a szellem is törekszik, vagyis az igazság, másrészről elismeri,<sup>54</sup> hogy „a létezés teljessége egyúttal annak teljes értékességét is jelenti“. A metafizikai tökéletesség fogalmát ideiglenesen, „didaktikai okokból“ szérválasztja az értékességtől. Pauler szerint lehet valaki „tökéletes“ és mégis értéklen, pl. a „tökéletes“ gonosznevő, így a tökéletesség nem értékjelző, csak tényállás megjelölése. A tökéletes ember *tipikus* emberi: olyan, akiben az ember minden lényeges tulajdonsága megvalósult. Vannak azonban tipikus, de nem erkölcsös emberi tulajdonságok is, pl. a bosszúállás, irigység. Semmisem értékes azáltal, hogy létezik: a létezőnek nem minden, csak némely vonása értékes. „A létezőnek tehát mindig alkalmazkodnia kell valamihez, ami által értékessé válik: a végső mozzanat, melyhez való alkalmazkodás teszi valamely létező cselekvését a legértékesebbé, tehát nem lehet valamely létező, hanem minden létező értékmérője.“<sup>55</sup> Viszont általános értékelméleti vizsgálódásaiban Pauler ismét azonosítja a tökéletességet az értékességgel. Amit tehát eleinte értékközömbösnek, „puszta“ tényállásnak minősített, azt utólag szükségkép értékesnek ismeri el. Ez a látszólagos ellentmondás Pauler értékelméletében azonban megszüntethető, ha — mint megkíséreltük — az igazság szolgálatát, a moralitást egyúttal szükségkép a létezés szolgálatának is mu-

<sup>53</sup> Bev. 126. 1.

<sup>54</sup> U. o. 302. 1.

<sup>55</sup> U. o. 127. 1.

tatjuk ki, hiszen burkoltan Pauler kimondja, hogy az igazság szolgálata végső fokon a létezés feltétele, tökéletesedése, tehát szolgálata is.

Pauler idealisztikus értékabszolutizmusa tehát hajlamot és kiegészülési szükségletet mutat a realizmus irányában, amennyiben a realizmus az értékelméletben *nem* naturalizmust és pszichologizmust jelent, hanem csak érték és lét közötti szakadék megszünését, a végső értéknek az abszolút léttel való korrelációját. Ez utóbbi a mi állás-pontunk is.

A modern filozófiának értéket és létet elszakító idealisztikus abszolutizmusával szemben ép az abszolutisztikus realizmus álláspontjai képviseli az etikában egy újabb magyarországi gondolkodó: báró *Brandenstein Béla*. Ó a filozófiai fogalmakat, erős logikával, azok minden mozgatában tisztázza, összes előfeltevésekben végiggondolja, Pauler gondolatát, mely szerint a filozófia a végső elveket és előfeltevéseket kutatja, Brandenstein hajtja végre: ebben látjuk filozófiájának értékét, fontosságát és annak a logikai kényszernek okát, melyet műveiben teremt. Etikai gondolatait, rendszerét még, sajnos, nem publikálta. Mint értékelméleti realista azonban, metafizikai és szellemfilozófiai műveiben, melyekben etikája előfeltevéseit is látja, elvétve fontos etikai gondolatokat is közöl.

így Istenről szóló metafizikai fejezetésein “az ősjót Isten szabad ősakaratában jelöli meg. minden létezést Isten teremt, tehát a „jó“ azonos a létezéssel, a rossz csak a lét egyfajta hiánya. A teremtmények, mint teremtmények, vagyis, mint az isteni teremtés tárgyai, mindig jók. Mivel azonban nemcsak mint tárgyak, hanem, mint szabad alanyok is jöttek létre, önmeghatározásuknak szabadságában áll, hogy önmagukat „jó“-nak: igazi alany-nak, szubjektívé is értéknek definiálják. Brandenstein tehát látja és megkülönbözteti a szubjektív jóságot a tárgy-értéktől.

Mivel minden, ami létezik „Isten akarata folytán léte-

<sup>56</sup> Freiherr Béla von Brandenstein: *Grundlegung der Philosophie*, III. kötet, Metaphysik, 1927. — 421. 1.

zik, tehát jó, a rosszakarat célkitűzése nem lehet más,, mint a negatívum, a semmi. A rossznak nincs lényege, *eo ipso* lényegnélküli. Ez a lényegnélküliség, üresség, eredménytelenség a rossz akarati aktusában is benne van, visszásságával összezavarja magát az alanyt, rombolja a személyt. A jó a személy, az alany emelkedése, fejlődése, a rossz visszafejlődés, pusztulás.

„*A cselekvés elméletéről*“ c. akadémiai értekezésében (1929) Brandenstein az etikai értéknek és a személy egészére kibontakozásának ezt a kapcsolatát más oldalról is fejtegeti. Spranger álláspontjára jut el: az etika előfeltevései a cselekedetnek, megismerésnek és a művészettelnek elméletei, tehát a szellem értékirányainak olyasfajta vizsgálata, mint ép Spranger szellemtudományi lélektana. Az etika ellenben már a szellemi élet egészére, mindenfajta szellemi tevékenységre és hatásra vonatkozik, pl. a tudománynak és a művészettelnek is van etikája.

Brandenstein számos oly etikai igazságot hirdet, melyeket mi is magunkévá teszünk és könyvünkben — bár más kiindulópontokból igazolva és más megfogalmazásban — tárgyalunk is.

A magyarországi modern etikai gondolkodók sora az eddig említettekkel még nem zárul le, a többiek azonban könyvünk tárgy- és problémaköréhez aránylag csekély érintkezőpontokkal rendelkező területen munkálkodnak. Nem a szubjektív jóság, hanem a normatív etika körében vizsgálódik legújabban Dékány István, ki mint társadalomfilozófus először azon etikai tárgyértékeket kutatja, melyek a társadalmi valósággal forrottak szerves egysége. Ép abban a tárgykörben munkálkodik tehát, mely a mi tárgykörünk kiegészítő ellentéte. Gondolatai ezért jól megvilágítják a szubjektív és normatív jó különbségét és mivoltát.

Dékány gondolata<sup>57</sup> — mely alapjában véve a bensőség fogalmának érvényét terjeszti ki a tárgyérték, illetőleg a

<sup>57</sup> V. ö. Dékány István: Etika, szociológia, társadalomfilozófia. Athenaeum, 1929/5—6. — A társadalomfilozófiai értékek axiografiájához. U. o. 1930/3—6.

társadalmi valóság területére, megállapítja tárgyérték és társadalom egymásban-létélet — a normatív etika haladása szempontjából igen jelentős: amint ugyanis személyérték és pszichikai lét, úgy tárgyérték és társadalmi lét között bensőséges megfelelés, korreláció áll fenn. Ha a személyérték vizsgálata csak az etikailag nagyértékű pszichikai határozmanyok, a jellemideál ismerete alapján történhetik, úgy a normák világának, a tárgyértéknek kutatása a társadalomtan és társadalomfilozófia ismereteit tételezi felfeltej abb dolgozatokban a normatív-szociális területtel kapcsolatban kiterjeszkedik az etika bensőséges-személyes területének némely kérdésére. Egyre nagyobb mértékben kelti fel figyelmét az a tényállás, hogy az utóbbi terület vizsgálata az előbbi kiegészíti,

Szerzőnk nem az etika bensőséges, végtelenbe-kapsolódó, metafizikai oldala érdekli, legalább is nem elsősorban. Az etikai értéknek mindenkor lábba erősen a földi életben álló, pszichológiai és szociológiai területei alkotják vizsgálódásai anyagát. Azonban világosan látja, hogy a társadalometika leggyakorlatibb kérdései is végelemzésben metafizikai rétegekbe bocsátják gyökereiket.

Az érzületeket vizsgálva szerzőnk számos új és fontos eredményre bukkan rá.<sup>55</sup> Az érzület, Dékány szerint, spontán cselekvések potenciális indítékainak habituális szövédéke. Az érzület azonban csak valószínűsíti, de nem hatarozza meg a cselekvést. Cselekedhetünk érzületünk ellelénére is. Az érzület bensőséges: szinte egyet jelent a személyiséggé egészével.

A fenti fejezetéseiből kitűnik, hogy az érzület *hajlamosít* bizonyos irányú cselekvésre, de nem biztosítja a cselekvést, még kevésbé annak állhatatosságát. Az érzület tehát nem erény. A szerető, vagy tisztelő érzület még nem igazi szeretet, vagy tisztelet. Ezek ugyanis erények, melyeknek irányát, jelentését az érzület hordozhatja és érzelmileg igenelheti ugyan, de nélkülözi hozzá az akarat állhatatosságát.

<sup>55</sup>H. Dékány István: A politikai érzületek szerepe a mai társadalomban. Társadalomtudomány, 1932/1.

Dékány tanulmánya az érzületeknek még alig kutatott területén az alapvonalkat rajzolta meg. A további vizsgálat számára először is az érzület *irányítottsága* (intencionális jellege) a probléma. Az irányítottság *a priori* (tehát nem merőben empirikus, nem esetleges, hanem szükségszerű) kapcsolat, rokonság, megfelelés aktus és tárgya között. Az érzület szellemi aktus, jelentést hordoz, mely „válasz“ a tárgyra és azt megilleti. Ahányfélé pl. az érték minősége, annyiféle a specifikus felelő-aktus.

Az érzület (tudatosabb formában: a meggyőződés) a személy állásfoglalása. Nem a tárgyi világ megismérése, hanem felelettünk arra, amit megismertünk. Meggyőződésein összeségét *világnézetnek* nevezzük. Az érzületek vizsgálata tehát a világnézettanhoz vezet, ez által pedig az *antropológiához*. A világnézet ugyanis egyfelől önmegismérés: az embert mutatja be, amint a valósággal, az élettel szemben állást foglal. Másfelől azonban a világnézet hit és szüksége van egy transzcendens, világfeletti nézőpontra, ahonnan a világot ép nézheti.

Érzület és érték a priori megfelelése folytán, ahányfélé az érték, annyiféle az érzület is, Minél magasabb az előbbi, annál mélyebb érzület felel rá. Meg kell tehát különböztetnünk az érzület középpontságától annak mélységét. minden érzület, írja, középponti, vagyis akaratunk és érzelmünk igenli, őszintén állítjuk, bízunk benne, szerinte óhajtunk cselekedni. Mélység szempontjából viszont az érzület fokozatokat mutat: egy valódi vallásos, vagy erkölcsi érzület pl. mélyebb, mint egy politikai.

Legújabb tanulmányában<sup>59</sup> szerzőnk az etikai karakterológia kérdéseivel foglalkozik és így még közelebb kerül a személyérték, a szubjektív jóság kutatásához. A jellem az egyéniségnak etikailag releváns oldala. A személyérték etikája és az etikai karakterológia között annyi a különbség, hogy az előbbi etikai, az utóbbi ellenben pszichológiai vizsgálódás ugyanarról a tárgyról. Szerzőnk karakterológiai kutatásai főkép szellemutodányos-pszi-

<sup>59</sup> Dékány I.: Az emberi jellem alapformái. Athenaeum, 1932.

chológiai természetűek: jelentést hordozó szellemi aktusok megértése, azok iránya, intenciója, tehát etikai minősége szerint, E ponton a lélektan az etikába torkolllik.

Szerzőnk kiindulópontja Spranger típusainak<sup>60</sup> kritikája. E típusok szerinte helytállók ugyan, de nem alaptípusok. Sprangerrel szemben Dékány három átfogó alaptípust különböztet meg: 1. a technikai, 2. a szociális és 3. az axiológiai ember típusait. Első az utilisztikus jellem: a létfenntartás eszközeire, tárgyértékekre irányul. Fővariánsai a gazdasági és a hatalmi céloktól mozgatott ember. A szociális típusú ember a szeretet, vagy gyűlölet érzelmi logikája szerint él. Szerzőnk hangsúlyozza, hogy a valódi szeretet a személyt magáért a személyért szereti. Nem a személyhordozta értékek, hanem konkrét-eleven személy a szeretet tárgya. Az axiológiai embertípus végül a személyek feletti önértékek felé fordul, azok motiválják lelki életét.

Alaptípusai az emberi lélek különböző szféráit képvislik. Tisztán, elszigetelten egyik sem található a valóságban, ellenben minden emberi „én” szüksékgép (bár különböző arányban) a három létfelére egybeszövődése. A naturalisztikus elemek az emberi élet alapját alkotják, de csak utilisztikus értelemben, vagyis a merő létfenntartás, létküzdelem szempontjából (technikai „én”). Van azonban egy más dimenzióban fekvő léthalap is: az önérték és hordozója, a szellem, mely a lélek legbensőbb magva, metafizikai lételeme (axiológiai „én”), E természeti-biológiai és szellemi-metafizikai alapokra, e dualizmusra épül az egyéni-személyes élet. Az utóbbi jogosít fel arra, hogy magamat „én”-nek, embertársamat „te”-nek, általában: embernek nevezhessem (szociális „én”), Dékány vizsgálódásai e ponton is a filozófiai antropológia felé vezetnek.<sup>62</sup>

Ama felismerést, hogy a szeretet elsőleges tárgya mindig személy, a szeretet mivoltának elemzésekor<sup>62</sup> mi is

<sup>60</sup> L. előbb, 158. 1.

<sup>61</sup> V. ö. cikkünkkel a filoz. antropológiáról. Minerva, 1932.

<sup>62</sup> Előbb 59. 1.

hangsúlyoztuk, A bensőség elve szerint pedig személy és érték elválaszthatatlan. Az emberi személy feletti önértékek szeretete, a szintetikus, tökéletes szeretet Istent szereti. Az emberi személyre irányul a specifikus szeretet, mely a teremtett személy értékét fedez fel. Az érték a személy legbensőbb mivoltának érvényesülése. Lét és érték egységet alkot.

Személyérték (szubjektív, benső és egyedi-személyes) és normatív etika (tárgyi, kifelé-írányuló és inkább társadalmi vonatkozású) az etika két oly fele, melyek egymást kiegészítik, egymásba átnyúlnak. Teljes értékű etika csak a kettő szerves egysége lehet. Tanulmányunk tehát a személyérték tárgyalásával az etikai kutatás területének csak egyik oldalát tárgyalta, azonban minden esetre oly oldalát, mely minden kapcsolatai mellett is, a tárgyértékkel, a normákkal szemben megkülönböztetendő és külön tárgyalandó.

## NÉVMUTATÓ

- Adíer A. 40.  
Szt. Ágoston 58, 100, 102, 110,  
124, 130—13\*6.  
Apponyí A. 71.  
Aquinoi Szt. Tamás 13, 21, 33—  
34, 55—56, 102, 124, 136—  
143.  
Aristoteles 13, 18, 21, 26, 37, 42,  
55, 71, 93, 97—98, 107, 123—  
129, 137, 139—141.  
Barret-Browning E. 109.  
Bauch Br. 17, 67.  
Bergson 148, 149.  
Szt. Bernát 102.  
Böhm K. 21, 161—163.  
Brandenstein B. 42, 165—166.  
Brentano, Fr. 21.  
Clarke 144.  
Cudworth 144.  
Dante 108.  
Dékány I. 166—169.  
Diels 44.  
Dilthey 148.  
Empedokles 124.  
Epiktetos 129.  
Faust A. 69.  
Fichte 87, 148.  
Foerster Fr. W. 89—90.  
Freud 50.  
Goedeckemeyer A. 128.  
Goethe 27, 37, 61, 142.  
Hartmann N. 10, 43, 70, 149, 157,  
159—í 60.  
Hedvig 1. kir. 111.
- Hegel 148.  
Herakleitos 44, 74.  
v. Hildebrand D. 8, 25, 161.  
Höffding 89.  
Hume 144.  
Hutcheson 144,  
Jagelló 112.  
Jodl F. 38.  
Joél K. 124.  
Kant 11—12, 27—29, 50, 88, 122—  
123, 136, 144—146, 148, 153,  
Keyserling 47, 148—149.  
Kierkegaard 146—148.  
Kolnai A. 158—159.  
Kornis Gy. 60, 84.  
Leibniz 77, 145.  
Lippmann O. 118.  
Lipps W. 70.  
Marcus Aurelius 129.  
Mausbach 135,  
Messer A. 157,  
Münsterberg H. 11, 148.  
Nagy Lajos kir. 111,  
Nagy Sándor 97.  
Natorp 148.  
Nietzsche 83, 150, 156, 159.  
Parmenides 124,  
Pauler Á. 19, 23—24, 35, 126,  
163—165.  
Szt. Pál 102.  
Petőfi 87.  
Plant P. 118.  
Platon 22, 42, 50, 52, 61, 103,  
107, 123—126, 128, 136.  
Plotínos 106, 129, 164.

- Prohászka O. 33, 46.  
Przywara E. 146—147.  
Pythagoras 113—114.  
Ríckert 148.  
Rilke R. M. 69.  
v. Scheffer T. 112.  
Scheler M. 8, 10, 12, 16, 21, 80,  
83, 140, 148—149, 150—157,  
159.  
Schopenhauer 57, 78, 125.  
Schütz A. 47.  
Seneca 129,
- Shaftesbury 144.  
Simmel G. 57, 99.  
Sokrates 16, 103, 118.  
Sophokles 90.  
Spranger 148, 157—158, 166, 169.  
Spinoza 143, 145.  
Stern W. 77.  
Széchenyi I. 87.  
Szénai Szt. Katalin 38.  
Szt. Terézia 102—103.  
Vilmos o. hg. 111.  
Windelband 148.

## TARTALOM